HORACIO LONA

El Evangelio de Juan



El relato
El ambiente
Las enseñanzas

Editorial Claretiana

Horacio Lona sdb

El Evangelio de Juan

Editorial Claretiana

Diseño de Tapa: Grupo Uno - Mariela Taccone
Coordinación Editorial: Néstor Dante Saporiti

Con las debidas licencias.

Impreso en la Argentina.
Printed in Argentina.

I.S.B.N. 950-512-383-3

EDITORIAL CLARETIANA
Lima 1360 – C1138ACD Buenos Aires
República Argentina
Tels. 4305-9510/9597 - Fax: 4305-6552
email: editorial@claretianos.org.ar

Introducción

Sobre el cuarto evangelio, que la tradición atribuye a Juan, el hijo del Zebedeo, existe una bibliografía inmensa de enfoque y valor muy diverso, que reúne grandes comentarios de nivel científico (Bultmann, Brown, Schnackenburg), un número importante de monografías y artículos, y obras de información general o de tipo espiritual-meditativo.

Las páginas que ofrecemos se ubican en una zona intermedia. Quieren ir más allá del folleto informativo, pero desean al mismo tiempo ser accesibles al lector no especialista en cuestiones bíblicas que se interesa por los problemas más importantes sin entrar en detalles eruditos.

Con este propósito, orientamos la lectura del texto desde tres perspectivas posibles: la literaria ("El relato"), la histórica ("El ambiente") y la teológica ("Las enseñanzas").

En el nivel literario, el Evangelio de Juan es considerado como realidad literaria, es decir, con una estructura propia dentro de un género literario característico de la literatura cristiana –los "evangelios"–, con formas lingüísticas distintivas y con un lenguaje de rasgos muy particulares. Al internarse en este nivel de comprensión del texto, el lector podrá captar el perfil literario propio del cuarto evangelio, que lo distingue de las otras obras de la literatura cristiana antigua.

En el nivel histórico se plantea la pregunta por las circunstancias que rodean y condicionan el origen del cuarto evangelio. El texto supone un trasfondo histórico conformado por diversas realidades sociológicas, como la relación con el judaísmo contemporáneo, los grupos que integran la comunidad, los acontecimientos que se reflejan en los relatos, etc. Sobre la base de esta compleja realidad, es necesario preguntar por el autor de la obra y por el tiempo de su redacción.

En el nivel teológico, finalmente, se focalizan los contenidos centrales del Evangelio: su visión de la persona y obra de Jesús como Mesías e Hijo de Dios, su concepción acerca de la comunidad cristiana y del Espíritu que la anima, su comprensión de la esperanza y de la plenitud prometida al creyente.

Con las distinción por niveles no pretendemos una división estricta –ya que no es posible tratar

problemas de índole literaria, por ejemplo, sin tener en cuenta la historia o a la teologia En algunos casos, el lector advertira que los niveles se superponen, pero su distinción mantiene la funcion orientativa con la que fueron pensados, con respecto al enfoque y al modo de acceder a los textos

Además, en la elaboracion de este material hemos renunciado a detalles bibliográficos[1] y a la discusión de las opiniones controvertidas en la historia de la investigación[2] El especialista reconocera el trasfondo de algunas afirmaciones y las opciones hechas en la interpretacion de los textos En general, creemos seguir una línea representativa de los estudios actuales La exposición trata de mantenerse lo más cercana posible al texto evangelico, evitando reflexiones que no puedan ser refrendadas por el texto mismo Por esto las muchas citas y referencias explicitas a los pasajes más importantes Al final de cada unidad tematica hemos agregado algunas sugerencias para el trabajo personal o en grupo, que pueden ser útiles para verificar la comprensión de los contenidos presentados

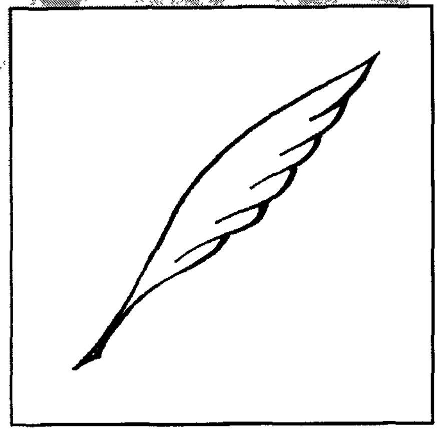
Sabemos que la mejor introducción a una obra literaria nunca puede suplir la lectura de la misma Por eso, este libro está concebido como guía para la lectura del evangelio de Juan No cumpliría su servicio si no llevara al lector a tomar el texto con sus propias manos, a enfrascarse en la lectura atenta y repetida Sugerimos leerlo "a evangelio abierto", verificando las afirmaciones que hacemos

Su contenido puede constituirse también en un itinerario que, desde las cuestiones literarias e históricas, conduzca al encuentro con la Palabra, invitandonos a permanecer en el ámbito que ella misma ha creado, reconociendo en ella a la Verdad que nos hace libres (Jn 8,31s)

---

1 La bibliografia final contiene solamente algunas de las obras mas importantes disponibles en lengua castellana

2 En algunos casos nos limitamos a la informacion indispensable para que el lector perciba, por lo menos, un eco de las controversias más relevantes y pueda ubicar mejor el camino aqui propuesto Asi, por ejemplo, en la exposicion del medio cultural que sirve de trasfondo al evangelio (II 1 d)



El relato

Una lectura superficial del cuarto evangelio es suficiente para constatar el carácter peculiar de la obra. Esta impresión se confirma aún más leyendo alguno de los evangelios sinópticos y comparando las formas y los contenidos. Baste como ejemplo el relato de la "purificación del templo" de Jerusalén.

El hecho está narrado en Jn 2,13-16, es decir, al comienzo de la actividad pública de Jesús. En los evangelios sinópticos, en cambio, el incidente se narra al final (cf Mc 11,15-17; Mt 21,12s; Lc 19, 45s), en el marco del conflicto que va a llevar al rechazo y a la condena de Jesús.

Las diferencias atañen no sólo al orden de los acontecimientos. También el lenguaje de Jesús es inconfundible. Quien escuche afirmaciones como la de Jn 8,12: "Yo soy la luz del mundo", o la de Jn 10,11: "Yo soy el buen pastor", reconocerá probablemente la voz del Jesús "joánico", aunque no sepa qué es lo que lo distingue de los otros testigos evangélicos.

En esta aproximación literaria comenzamos con observaciones genéricas, señalando luego los problemas literarios más importantes, para arribar paulatinamente a una comprensión más precisa del lenguaje del evangelista.

1. Estructura general

En su forma actual, el cuarto evangelio consta de 21 capítulos. La investigación científica concuerda en la opinión de que el capítulo 21 es un agregado posterior, y que la obra terminaba originariamente con las afirmaciones conclusivas de 20,30-31.

20,30-31

Jesús realizó además muchos otros signos en presencia de sus discípulos, que no se encuentran relatados en este Libro. Estos han sido escritos para que ustedes crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo, tengan Vida en su Nombre.

Juan

21,1s

Después de esto, Jesús se apareció otra vez a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades...

Siguiendo la sugerencia del exégeta inglés C. H. Dodd, la unidad original puede dividirse en dos partes fundamentales:

Capítulos 1-12	"El libro de los signos"
Capítulos 13-20	"El libro de la gloria"

La denominación de la primera parte responde al hecho de que, en los primeros doce capítulos de la obra, se narran los siete "signos" o hechos milagrosos obrados por Jesús. El título de la segunda parte alude al tema del retorno del Salvador a la "gloria" que poseyera antes de la creación del mundo (Jn 17,5), que ocupa un lugar central en la larga sección de los discursos de despedida (13,31-17,26).

Es verdad que en ambas partes del evangelio hay otros temas que van más allá de los "signos" o de la "gloria" pero, aun con esta salvedad, la división propuesta es una ayuda para ordenar el material.

2. Los contenidos y el esquema espacio-temporal

El comienzo del evangelio confronta al lector con un texto de tono solemne, que bien puede clasificarse bajo la categoría de himno (Jn 1,1-18), dirigido al "Logos", es decir, a la Palabra de Dios. De esta palabra se afirma su preexistencia (vv 1-2), su papel mediador en la creación (v 3), como vida y luz de los hombres (vv 3-4). Desde el principio se tematiza la relación de la Palabra con el mundo de los hombres, tal como se expresa en el rechazo (vv 10-11) o en la aceptación en la fe (vv 12-13). Esta es la Palabra que se ha hecho carne (v 14) y se convierte en fuente de gracia para todos los creyentes (vv 16-17). El misterio de Dios permanece como tal –"A Dios nadie lo ha visto jamás"– pero se revela por aquel que habita en el seno del Padre (v 18).

Como anunciando el tema siguiente, en este himno hay afirmaciones en estilo narrativo (vv 6-8.15) concernientes a la persona de Juan el Bautista. Su no pertenencia al prólogo se puede comprobar en una forma muy sencilla: si se las omite, el texto no pierde nada de sentido. Aun más: se lee con mayor claridad.

El testimonio de Juan y el llamado de los primeros discípulos –originariamente discípulos de

Juan–, a los que se suman después Pedro, Felipe y Natanael, conforman el contenido del primer capítulo (1,19-51). Juan obra "al otro lado del Jordán" (v 28) y allí tiene lugar el encuentro con Jesús, pero ya el v 43 deja ver un cambio de lugar: Jesús se dirige a Galilea.

En un sitio preciso –Caná de Galilea– tiene lugar el primer "signo" de Jesús: la transformación del agua en vino en el marco de una fiesta de bodas (2,1-11). Después de su breve paso por Cafarnaum (v 12), se produce el primer cambio significativo de geografía: Jesús "sube"[3] a Jerusalén con motivo de la fiesta de la Pascua (v 13). Después de la purificación del templo (vv 14-22) se mencionan otros "signos" hechos durante la fiesta en Jerusalén, pero no hay más detalles al respecto (vv 23-25).

*A los **milagros** Juan los llama "**signos**", porque, más allá del hecho extraordinario en sí, son* **signos del amor de Dios.**

El tercer capítulo comienza con el encuentro nocturno entre Jesús y Nicodemo (3,1-13), al que siguen trozos de discursos (vv 14-21.31-36) y escenas que están obviamente fuera de contexto (vv 22-30).[4] El retorno de Judea a Galilea, pasando por Samaría, es la ocasión para una larga escena que comienza con el diálogo de Jesús con una mujer samaritana y concluye con el acceso a la fe de muchos de los samaritanos (4, 4-42). Otra vez en Caná de Galilea, Jesús hace el "segundo signo" al sanar al hijo de un empleado real (4,46-54).

El capítulo 5 se abre con un abrupto cambio de lugar: Jesús está ahora en Jerusalén con ocasión de una fiesta (5,1). Al relato de la curación de un paralítico (5,1-9) sigue un largo discurso de Jesús (v 19-46) que responde a la intención de los judíos de matarlo (v 18) con palabras en las que se advierte un fuerte tono condenatorio.

La sucesión de los hechos carece de continuidad. El texto siguiente tiene como trasfondo un nuevo escenario: el lago de Galilea (6,1). La cercanía de la fiesta de la Pascua (cf 2,13) concreta el marco temporal de la acción (6,4). Después del relato de la multiplicación de los panes (6,5-15) y del caminar

3 La expresión "subir" es un término técnico para indicar que alguien "va" a Jerusalén. La diferencia de altura (la ciudad está a más de 600 metros de altura) explica el modismo.

4 Volveremos sobre el tema al tratar los problemas de "crítica literaria" (cf I 4)

de Jesús sobre las aguas (6,16-21) la acción se desarrolla en Cafarnaum (6,24). Más adelante se precisará el lugar: es la sinagoga de Cafarnaum (v 59). El tema central se despliega en un discurso de Jesús interrumpido por pocas intervenciones de los judíos (6,30-58). La autopresentación de Jesús como "pan bajado del cielo" (v 41) y "pan de vida" (vv 35.51) suscita en los discípulos una reacción de desconcierto y rechazo y lo abandonan muchos de los que hasta entonces habían andado con él (vv 60-66). El grupo de los Doce, representado por Pedro, testimonia su fidelidad (vv 67-69), aunque ya se alude a quién va a traicionar al maestro (vv 70-71).

La fiesta de los ***Tabernáculos*** *o de las* ***Tiendas*** *era la fiesta de acción de gracias por la cosecha.*

La escena siguiente se desarrolla en torno a la fiesta "de los Tabernáculos" (7,2), es decir, a fines de septiembre o comienzos de octubre. Después de algunos titubeos, Jesús decide ir a Jerusalén, pero en forma oculta (7,10). Su enseñanza en el templo da lugar a discusiones por parte de los judíos, que revelan abierta enemistad: buscan apresarlo (vv 30.32.44).

Después de Jn 7,52, hay que continuar con 8,12. El texto 7, 53-8,11 (el encuentro con la mujer adúltera) falta en los manuscritos más antiguos. Desde el punto de vista de la transmisión del texto original, debe ser considerado como un agregado posterior.[5]

La confrontación con los judíos como representantes de la incredulidad caracteriza toda la unidad 8,12-59. A la violencia de las palabras sucede el intento de apedrear a Jesús. El que se había presentado como la luz del mundo (8,12), se esconde y abandona el templo (8,59).

El capítulo 9 es una unidad claramente estructurada. El breve relato de la curación de un ciego de nacimiento (9,1-7) determina el tema de una serie de pequeñas escenas que conducen a un desenlace paradójico: El que ha llegado a la luz de la visión, llega ahora a la luz de la fe (vv 35-38) y

5 La afirmación no toca la cuestión de la inspiración, que no es objeto de la crítica histórica sino de la aceptación de la fe. Por otro lado, hay que recordar que la "canonización" del texto en su forma actual es una decisión que se remonta al Concilio de Trento, que no disponía de los manuscritos más antiguos, encontrados siglos después. Así se explica que el texto haya sido considerado canónico. Su cercanía al lenguaje de los sinópticos, especialmente a Lucas, favoreció la decisión.

aquellos que dicen ver quedan encerrados en su pecado (vv 39-41). Se supone que el lugar de la acción es Jerusalén.

El discurso del "Buen Pastor" (10,1-18) no está introducido en forma explícita, pero el cambio temático con respecto al capítulo anterior es tan evidente (en 10,21 hay una alusión al hecho), que justifica su consideración como unidad textual independiente.

Jn 10,22 transmite un dato temporal de importancia. Lo ocurrido tiene lugar durante la fiesta de la Dedicación del Templo, y ya era invierno. Esto significa que Jesús ha permanecido más o menos tres meses en Jerusalén desde que abandonara la Galilea (cf 7,2).

La agresividad de los judíos en contra de Jesús va en aumento (cf 10, 31.39). Por un breve tiempo, Jesús abandona Jerusalén y permanece al otro lado del Jordán, en el lugar donde Juan el Bautista bautizara (10,40-42). Allí lo encuentra la noticia de la enfermedad de Lázaro (11,3). La ida a Betania (11,18) lo vuelve a situar en la proximidad de Jerusalén.[6]

El portento de hacer volver a la vida a Lázaro, el hermano de Marta y de María, despierta la fe de muchos de los judíos (11,45), pero acrecienta también el rechazo de otros. Desde este momento, la muerte de Jesús es cosa resuelta (11,47-54).

El dato contenido en 11,55 completa el esquema espacio-temporal[7] : Se acerca la Pascua de los judíos. Luego de la unción en Betania (12,1-8) también Jesús va a Jerusalén.

Entre la fiesta de los Tabernáculos y la fiesta de la Pascua (13,1) han pasado seis o siete meses. En todo este tiempo, a excepción de una breve interrupción (10,40-42), Jesús ha permanecido en Jerusalén o muy cerca de la ciudad.

Esta es la tercera Pascua (cf 2,13; 6,4) mencionada en el evangelio.[8] Jerusalén se revela desde el principio como el lugar del conflicto.

El deseo de los judíos de eliminar a Jesús (5,18) se va a realizar al final de la larga estadía en Jerusalén, en el contexto de la tercera fiesta de Pascua.

---

6 Después de la decisión de los judíos de matar a Jesús (11,47-53), este se retira a una región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraim. La localización no es segura. Jerusalén no queda lejos y sigue siendo el punto de referencia de la acción.

7 El "libro de la gloria" no aporta ningún dato significativo.

8 La tradición de que la actividad pública de Jesús duró tres años está basada en los datos transmitidos por el cuarto evangelio. Siguiendo a los evangelios sinópticos no se llega a ninguna datación precisa.

Mientras que el "libro de los signos" está caracterizado por los numerosos episodios que se suceden con cambios de escena inesperados, el "libro de la gloria" consta sólo de tres conjuntos narrativos:

El primero conforma una larga unidad en un ambiente único. Los así llamados "discursos de la despedida", introducidos por la escena del lavatorio de los pies (13,1-17) y el anuncio de la traición (13,21-30), se presentan como una gran unidad literaria –el análisis mostrará que esta unidad es el fruto de un proceso de crecimiento– que abarca desde 13,31 hasta 17,26.

El segundo es el relato de la pasión y muerte de Jesús (Jn 18,1-19,42) . El fondo tradicional es evidente. Los puntos de contacto con las versiones de los evangelios sinópticos son numerosos, pero es igualmente cierto que la versión del cuarto evangelio tiene rasgos propios y refleja una tradición independiente de la de los sinópticos.

El último capítulo contiene tres relatos:

1. En torno a la tumba vacía: Primero a María Magdalena y luego a los dos discípulos (20,1-10).

2. La aparición a María Magdalena (20,11-18).

3. La aparición a los discípulos, primero sin Tomás (20,19-23) y luego con Tomás (20,24-29). El final del evangelio, que expresa también la intención del escrito, está contenido en 20,30-31.

El rápido recorrido a través de todo el texto supone un primer contacto. El próximo punto puede contribuir a descubrir el perfil propio del cuarto evangelio.

3. El evangelio de Juan y los evangelios sinópticos

Las diferencias entre el cuarto evangelio y los evangelios sinópticos fueron advertidas ya en la iglesia antigua. Según Clemente de Alejandría, el evangelio de Juan representa al "evangelio espiritual" (*euangélion pneumatikón*) que revela el sentido oculto de las narraciones contenidas en los "evangelios corporales" (*euangélia somatiká*), es decir, en los sinópticos.

Admitiendo la fineza de esta observación basada en la hermenéutica, es decir en la clave de interpretación de la escuela alejandrina, queda la tarea de explicar la compleja relación entre el evangelio de Juan y los sinópticos, no a partir de un "principio hermenéutico", sino teniendo en cuenta los datos concretos y el cuestionamiento propio de la "crítica histórica".

Con frecuencia se intentó resolver el asunto planteando una alternativa: O el autor quiso completar los sinópticos aportando datos que no se encuentran en ellos, o quiso corregirlos, presentando los hechos de un modo diverso.

El problema de esta manera de enfocar la cuestión es que, en ambos casos, se supone que el autor del cuarto evangelio conoció a los evangelios sinópticos y escribió su propia obra teniéndolos como punto de referencia. Esta suposición debería probarse antes de hacer partir de ella un intento de solución.

Mc	Mt	Lc	Jn
aparición del Bautista	nacimiento e infancia de Jesús		Prólogo del Logos
el Bautista es el precursor del Mesías			primero testigo y luego precursor
los primeros discípulos son pescadores			son discípulos del Bautista
la actividad de Jesús se desarrolla principalmente en Galilea			en Jerusalén
una sola Pascua			tres Pascuas
el discurso de Jesús está centrado en la irrupción inminente del reino de Dios			autopresentación de Jesús como Salvador
uso de las parábolas, de un lenguaje sencillo			lenguaje solemne
muchos milagros en común			sólo coincide en 2 milagros

Si deseamos abordar el problema con mayor objetividad, debemos considerar las semejanzas y diferencias más notables entre el cuarto evangelio y los evangelios sinópticos.

Todos los escritos de los evangelistas merecen el título de *evangelio*, es decir de "buena noticia" de la salvación basada en la narración de la historia de Jesús. Esta historia no se entiende en sentido "biográfico" sino como anuncio de salvación. Pero los enfoques son muy diferentes:

Mientras Marcos, por ejemplo, comienza su libro con la aparición del Bautista y los evangelios de Mateo y Lucas ofrecen dos versiones distintas del nacimiento e infancia de Jesús, el prólogo de Juan sigue una línea propia que lo distingue.

Una ***Parábola*** *es una* ***comparación*** *sencilla que,bajo la forma de una* ***historia****, intenta transmitir un mensaje*

En los sinópticos, Juan el Bautista es el precursor del Mesías. En el cuarto evangelio, el Bautista es ante todo el "testigo", y en segundo término el "precursor".

En los sinópticos, los primeros discípulos de Jesús son pescadores. En el cuarto evangelio, son discípulos del Bautista que –al oir su testimonio– siguen a Jesús.

Según Marcos y Lucas, la actividad de Jesús se desarrolla especialmente en Galilea. La decisión de ir a Jerusalén se relata aproximadamente al comienzo del último tercio de todo el relato (cf Mc 10,32; Mt 20,17). También en el largo "itinerario" de Lucas (cf Lc 9,51) la llegada a Jerusalén se narra en el capítulo 19.

Todos mencionan una sola fiesta de Pascua. El esquema espacio-temporal que ofrece Juan, presentado en el punto anterior, es muy diferente: Jerusalén pasa a primer plano y la actividad de Jesús se desarrolla entre tres fiestas de Pascua, con un breve periodo previo.

En el lenguaje de Jesús, también se advierte una gran diferencia entre uno y otros. El discurso del Jesús "sinóptico" está centrado en el anuncio de la irrupción inminente del Reino de Dios.

El lenguaje no es abstracto, sino lleno de imágenes vivas, recurriendo también a comparaciones y dichos sapienciales. Las parábolas son la forma de expresión preferida por Jesús. No hay definiciones. La verdad del Reino se anuncia en la ficción de la parábola, dejando al oyente la tarea de interpretar el mensaje.

El discurso del Jesús "joánico" tiene otro eje temático. El centro no es el anuncio del Reino sino

la autopresentación de Jesús como realidad salvífica. Esta es la obra de Dios, pero lo que ocupa el primer plano no es la "teología" sino la "cristología".[9] El lenguaje es solemne (cf I 6).

En los relatos de milagros hay semejanzas temáticas. También en los sinópticos se narra la curación de un paralítico (cf Mc 2,1-12), de un ciego (cf Mc 8,22-26), la resurrección de un muerto (cf Lc 7, 11-17). El tema es el mismo, pero la forma literaria es muy distinta (cf Jn 5,1-9; 9,1-7). Sólo en el relato de la multiplicación de los panes y del caminar de Jesús sobre las aguas (cf Jn 6,1-15.16-21 y los paralelos sinópticos) los puntos de contacto son más numerosos[10]. El relato de la transformación del agua en vino (Jn 2,1-11) no tiene ningún paralelo sinóptico.

De los tres evangelios sinópticos, el de Lucas es el que ofrece más pruebas del uso de tradiciones comunes con el cuarto evangelio: el interés por Juan el Bautista (Lc 1,5-25.57-80; Jn 1,6-8.15.19-41; 3,23-30; 4,1; 5,33.36; 10,40s); Marta y María, las dos hermanas (Lc 10,38s; Jn 11,1); el nombre "Lázaro" (Lc 16,20; Jn 11,1); el interés por los samaritanos (Lc 9,52-56; 10,30.37[11]; Jn 4,4-42); los pies de Jesús son ungidos (Lc 7,38; Jn 12,3); en la entrada a Jerusalén Jesús es aclamado "Rey" (Jn 12,13; Lc 19,38); Satanás "entra" en Judas (Jn 13,2.27; Lc 22,3); el relato de la pesca milagrosa (Lc 5,4-11; Jn 21,1-8); el Resucitado da de comer a los discípulos (Lc 24,30; Jn 21,13).

Hay dichos aislados que tienen paralelos más o menos cercanos en los sinópticos: "El que viene detrás de mí, de quien no soy digno de desatar las correas de la sandalia" (Jn 1,27; cf Lc 3,16); "tú te llamarás Kefas" (Jn 1,42; cf Mt 16,18); la palabra sobre el templo (Jn 2,19; Mc 14,58); el rechazo del profeta en su propia patria (Jn 4,44; Mc 6,4); "a quienes les perdonen los pecados, les serán per-

9 La relación entre "teología" y "cristología" será precisada en III 1 a: El centro del kerigma cristológico.

10 Algunos detalles confirman lo dicho. En la multiplicación de los panes: la "multitud numerosa" (Jn 6,5a; Mc 6,38); el "pasto" (Jn 6,10; Mc 6,39); los gestos de Jesús: tomar los panes, dar gracias, repartirlos (Jn 6,11; Mc 6,41); los doce canastos con restos (Jn 6,13; Mc 6,43). En el caminar sobre las aguas: el lugar geográfico (Jn 6,16; Mc 6,45); el fuerte viento (Jn 6,18; Mc 6,48); los discípulos ven a Jesús caminar sobre las aguas (Jn 6,19; Mc 6,48); las palabras de Jesús: "Yo soy. ¡No tengan miedo!" (Jn 6,20; Mc 6,50); Jesús sube al bote (Jn 6,21; Mc 6,51).

11 Cf también Hech 1,8; 8,1-14; 9,31; 15,3.

donados; a quienes se los retengan, les serán retenidos" (cf Jn 20,23; Mt 18,18); la confesión de fe de Pedro (Jn 6,68s; Mc 8,29).

Las semejanzas resultan tan innegables como las diferencias. En ningún caso los puntos de contacto son tan numerosos como para exigir una relación literaria inmediata, ni habilitan la idea de que el autor pueda haber tenido frente a sí a los evangelios sinópticos –o a alguno de ellos– cuando escribió su obra.

La presencia de tradiciones comunes bien puede explicarse por la influencia de la tradición oral, aunque esta influencia no descarta en forma absoluta la posibilidad del conocimiento de alguno de los sinópticos. Pero, lamentablemente, dicho conocimiento no puede probarse a partir del texto joánico.

Retomando la pregunta tradicional planteada al comienzo de este apartado, resta afirmar que el enfoque y el contenido del cuarto evangelio no obedecen a la intención de completar o de corregir a los evangelios sinópticos. La tradición joánica tiene rasgos particulares y no puede explicarse poniendo a los sinópticos como punto de referencia. No hay duda de que también la tradición sinóptica integra el marco referencial, pero no está sola ni es la más importante.

4. Los problemas de la "crítica literaria"

La expresión "crítica literaria" se utiliza con diversos significados. Aquí la usamos en el sentido técnico de la exégesis moderna, es decir, como el paso metodológico que investiga la "unidad" original del texto.

Para comprender la importancia del problema hay que tener en cuenta una clara diferencia entre la cultura moderna y la antigua. Si tomamos una obra literaria de nuestros días, suponemos que el autor es el responsable de todo el texto. En libros científicos se recurre a las citas y a las referencias bibliográficas cuando se utiliza un texto de otro autor o se hace alusión a otra obra. Integrar en el propio escrito un texto ajeno sería plagio, e iría contra el derecho que surge de la propiedad literaria: cada uno es "dueño" de lo que escribe en forma original.

Esto, que es válido en nuestros días, no lo era en la antigüedad –ni siquiera en la Edad Media– y mucho menos en los autores neotestamentarios. La mayoría de ellos permanecen anónimos o se esconden bajo pseudónimos. Ninguno tiene la intención de ganar un perfil propio como "autor literario". Mucho más importante es la transmisión de las tradiciones recibidas y el ser-

vicio que ellos entienden hacer a las comunidades para las que escriben.

Aplicando lo dicho al cuarto evangelio, inferimos que el texto actual es el producto final de un proceso de crecimiento que, en muchos casos, no fue homogéneo. Hay indicios de agregados, de ruptura de un orden original, de correcciones posteriores. Indicamos los pasajes más evidentes[12]:

- En Jn 3,22.26 se afirma abiertamente que Jesús bautizaba. En Jn 4,2 el dato se corrige: "No bautizaba él, sino sus discípulos." Una mano posterior corrigió la referencia, única en todo el Nuevo Testamento, a una actividad bautismal de Jesús.[13]

> Jn 3,22.26 : Jesús <u>bautizaba</u>
>
> Jn 4, 2 : En realidad él <u>no bautizaba</u>, sino sus discípulos

- En Jn 11,2 María, la hermana de Marta y Lázaro, es presentada como aquella "que había ungido al Señor con ungüento y había secado sus pies con sus cabellos". Pero la historia de la unción de Jesús se narra en el capítulo siguiente (12,3).

> Jn 11,2 : María era la misma que <u>derramó</u> perfume sobre el Señor...
> [*acción en el pasado*]
>
> Jn 12,3 : María, <u>tomando</u> una libra de perfume de nardo puro, <u>ungió</u> los pies de Jesús
> [*acción en el presente*]

- El capítulo tercero ofrece un ejemplo de "desorden" en la secuencia narrativa. Los versículos 1-10 contienen el diálogo de Jesús con Nicodemo. En el v 11, el discurso pasa de la forma singular a la plural –"En verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo

12 Hay otros textos en los que estos fenómenos no son tan evidentes. Para fundamentar la suposición de que un redactor posterior al autor intervino en el texto, es necesario observar y valorar detalles de estilo y de contenido. Los resultados no tienen el mismo grado de plausibilidad. Volveremos sobre el tema en los pasajes que justifican el análisis propio de la crítica literaria.

13 Aquí tocamos solamente el problema literario. Detrás de él hay un problema histórico que debiera por lo menos ser planteado al estudiar la historia del bautismo dentro del cristianismo primitivo. ¿En qué contexto es pensable una actividad bautismal de parte de Jesús?

que hemos visto, y ustedes no reciben nuestro testimonio"– y, a partir del v 13, continúa en tercera persona. No se volverá a emplear el discurso directo (la primera persona) (cf vv 13-21).

Desde el punto de vista temático, el discurso forma una unidad con el final actual del capítulo, es decir, con los vv 31-36. La unidad vv 13-21.31-36 es independiente del diálogo con Nicodemo, y puede considerarse como un "discurso de revelación" nacido en otro contexto.[14]

El v 22 –Jesús está junto con sus discípulos en Judea y allí bautiza– no tiene ninguna relación con lo anterior. Está unido con los vv 23-24 por la referencia al bautismo, pero se trata de tradiciones diferentes que no tienen un origen común. Los datos geográficos acerca del lugar donde Juan bautizaba –Ainón, cerca de Salim– no son verificables.

El párrafo correspondiente a los versículos 25-30, con el que se completan las piezas de este

Jn 3,1-10 diálogo de Jesús con Nicodemo en singular: "No *te* extrañes de que *te* haya dicho..."

3,11-12 diálogo de Jesús con Nicodemo en plural: "*Ustedes* no aceptan *nuestro* testimonio..."

3,13-21 diálogo de Jesús con Nicodemo en tercera persona: "*El que descendió* **del cielo**, el Hijo del Hombre que *está* en el cielo."

3, 22-30 "discurso de revelación" nacido en otro contexto

3,31-36 continúa el tema interrumpido en el v 21: "El que viene **de lo alto**..."

14 Es discutible si se sostiene que el orden expuesto es el original.

"rompecabezas" literario, constituye otra unidad originariamente autónoma, integrada por una mano tardía al todo heterogéneo que forma este capítulo. Elementos aislados han sido yuxtapuestos sin que el o los responsables del hecho se hayan preocupado por la coherencia narrativa.

- El largo discurso de Jesús en Jn 5,19-46 concluye con una alusión a Moisés: "No piensen que soy yo el que los acusaré ante el Padre; el que los acusará será Moisés, en el que ustedes han puesto su esperanza. Si creyeran en Moisés, también creerían en mí, porque él ha escrito acerca de mí. Pero si no creen lo que él ha escrito, ¿cómo creerán lo que yo les digo?" (vv 45-47).

El tema concluye aquí y no tiene ninguna continuación en la narración siguiente (la multiplicación de los panes en el lago de Galilea). Sorprendentemente Moisés vuelve a convertirse en objeto del discurso de Jesús en Jn 7,19-24. Leyendo el texto inmediatamente después de Jn 5,45-47, se advierte la continuidad temática y estilística: "¿Acaso Moisés no les dio la ley? Pero ninguno de ustedes la cumple. ¿Por qué quieren matarme?..." Aun más: Hacia el final del pasaje, Jesús pregunta: "Si se circunda a un hombre en sábado para no quebrantar la Ley de Moisés, ¿cómo ustedes se enojan conmigo porque he curado completamente a un hombre en sábado?" (7,23).

La pregunta alude obviamente a la curación del paralítico narrada en 5,1-9. Ahora bien, es muy improbable que el texto haya sido estructurado así originariamente por el autor. Después de todos los acontecimientos narrados en el capítulo sexto y de la distancia temporal sugerida por las alusiones a

Jn 5,19-47 concluye con una alusión a Moisés: "Si creyeran en *Moisés*..."

6,1-7,18 la multiplicación de los panes - la profesión de fe de Pedro
Jesús en Jerusalén

7,19-24 Moisés vuelve a ser el objeto del discurso: "¿Acaso *Moisés* no les dió la Ley?"

la fiesta de la Pascua (cf 6,4) y a la fiesta de los Tabernáculos (cf 7,2), ¿qué lector va a tener tan presente la historia del paralítico (5,1-9) como para entender la pregunta formulada en Jn 7,23?

De aquí sólo se puede concluir que el orden del texto transmitido ahora en los capítulos 5 y 7 fue trastocado. A esta afirmación llega el análisis propio de la "crítica textual". Es comprensible también que resulte más simple constatar el desorden en el estado actual del texto, que determinar y reestablecer el orden original. Todos los intentos al respecto poseerán necesariamente un carácter hipotético. Lo que no se puede negar es la existencia del problema.

- Al final de Jn 14,31 Jesús da una orden que tiene un carácter evidentemente conclusivo: "¡Levantémonos, vámonos de aquí!" El problema es que ni él ni los discípulos se mueven del lugar en donde están. La continuación lógica después de Jn 14,31 está en Jn 18,1: "Diciendo esto, Jesús salió con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón..."

¿Cómo explicar el origen del texto que actualmente ocupa el espacio entre 15,1 y 17,26, e interrumpe la secuencia lógica de Jn 14,31 a 18,1? La respuesta no la da la crítica textual, que tiene en cuenta los datos de la tradición manuscrita a partir de los testimonios más antiguos (fines del s. II). Todos los manuscritos pertinentes ofrecen el orden que se encuentra en las versiones actuales.

El camino a una solución se encuentra recurriendo a la crítica literaria.

Jn 14,31 Jesús da una orden de carácter conclusivo: "*Levántense, salgamos* de aquí..."
(pero no se da ningún desplazamiento)

15,1-17,26 Jesús la verdadera vid - oración por los que creen en él

18,1 se da cumplimiento a la orden de Jesús: "Después de haber dicho esto, Jesús *fue con sus discípulos* al otro lado del torrente Cedrón".

La lectura del texto de Jn 15,1-17,26 descubre temas ya presentes en el "primer discurso" de despedida (Jn 13,31-14,31): cf 14,13 y 15,17; 13,34 y 15,17; 14,15 y 15,10; 14,16s y 15,26. Estilísticamente, la afirmación contenida en Jn 16,4a ("les dije estas cosas para que...") bien podría ser el final de una unidad discursiva –el "segundo" discurso de despedida– contenida en 15,1-16,4a.

El "tercer discurso" de la despedida puede determinarse en Jn 16,4b-33, con una conclusión semejante: "Les dije estas cosas para que...". También aquí se retoman temas tratados antes (cf 14,16s y 16,7.12; 14,13.20 y 16,23.26; 14,27 y 16,33; 15,11 y 16,24).

La así llamada "oración sacerdotal" (17,1-26) forma una unidad estilística autónoma. No es un discurso dirigido a los discípulos, sino una oración al Padre. Desde el punto de vista de los contenidos, es un resumen de la cristología joánica que retoma los grandes temas de los "discursos de despedida" (cf 17,10 y 16,15; 17,13 y 16,28; 17,14 y 15,18ss; 17,16 y 15,19; 17,23 y 14,21; 17,26 y 15,9).

De estas observaciones se puede concluir que ha habido un proceso de "crecimiento" de los discursos de la despedida a partir de un núcleo básico contenido en 13,31-14,31. La lectura atenta de los textos en el orden propuesto descubre un interés creciente por la situación de la comunidad de los creyentes, que se siente rechazada y asediada por el mundo de la incredulidad. Esto puede explicar la "relectura" del primer discurso de despedida, testimoniada ahora en la gran unidad Jn 15,1-17,26.

El capítulo 17 puede ser una unidad con una existencia originariamente autónoma pero que supone los textos anteriores.

Acerca de las manos que intervinieron en este proceso de crecimiento, sólo se pueden hacer conjeturas. Dada la complejidad que rodea a la cuestión del autor (cf II 2), es poco probable que se trate de una figura individual. Más bien habría que pensar en un proceso realizado en el seno de la comunidad, cuyos agentes serían los miembros de lo que bien podría denominarse "escuela joánica".

- Al hablar de la estructura general del evangelio (cf I 1) hemos citado la afirmación de Jn 20,30s, considerándola como el fin del texto en su forma original. Pero, como en el caso de los discursos de despedida, todos los manuscritos conocidos hasta el presente no concluyen aquí sino que se extienden al capítulo 21. La tarea de la "crítica literaria" consiste no solamente en detectar agregados a una unidad textual sino también en intentar explicar por qué se ha dado este fenómeno.

Concretamente, ¿por qué fue escrito el capítulo 21 después de que el evangelio ya estaba básicamente concluido?

La respuesta hay que buscarla en el papel que juega el "discípulo amado", especialmente en Jn 21,24: "Este es el discípulo que testimonia estas cosas y las escribió y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero." Según esta afirmación, el "discípulo amado" es el autor del evangelio. Pero hay otro aspecto igualmente importante: contrastar la posición del "discípulo amado" y de Pedro respecto del Maestro.

Ambos aparecen en la primera escena (21,1-14). El "discípulo amado" es el que reconoce al Resucitado (21,7), aunque Pedro es el que se lanza al agua para ir a su encuentro (21,8). En la escena siguiente (21,15-17), Pedro es confirmado en su misión de pastor de la Iglesia universal. La figura del "discípulo amado" mantiene, con todo, su vigencia en referencia a la comunidad del cuarto evangelio (21,20-24).[15]

Con el paso del tiempo, la comunidad reconoce la importancia de este personaje anónimo designado como el "discípulo amado". Al final, aparece como garante de la verdad del evangelio (21,24).

	el discípulo amado	Pedro
21,1-14	**reconoce al Resucitado**	se lanza al agua para ir a su encuentro
21,15-17		es confirmado en su misión de pastor de la Iglesia universal
21,20-24	**aparece como garante de la verdad del 4° evangelio**	

En comparación con la conclusión original en 20,30, la conclusión actual (21,25) significa una superación de lo dicho antes: "Jesús realizó además muchos otros signos en presencia de sus discípulos, que no se encuentran relatados en este Libro".

15 Completaremos lo dicho al tratar el tema del autor del evangelio (cf II 2).

La aplicación del método de la "crítica literaria" confirma lo dicho al comienzo de este apartado. Los ejemplos considerados muestran irregularidades que serían incomprensibles si se pensara que el evangelio es un producto de "escritorio", redactado del principio al fin por un autor responsable de todo el texto. Detrás del evangelio en su forma actual se esconde un largo proceso de crecimiento con "relecturas" que provocan correcciones y ampliaciones. En algunos casos es imposible reconstruir con seguridad el orden original del texto.

La interpretación se enfrenta con la difícil tarea de tener en cuenta al texto en su estado actual, en su *presente* y no en su evolución histórica, sin descuidar, sin embargo, las preguntas por el origen y el desarrollo que deviene en su estado actual.

5. Las formas literarias y sus fuentes

Cada texto literario tiene una "forma" propia. "Forma" significa aquí el perfil propio de un texto, que lo caracteriza y distingue. No es necesario haber estudiado literatura para percibir la diferencia entre un texto poético y una página de un manual de Física, o entre una novela policial y un texto de meditación religiosa.

Los evangelios representan también una "forma literaria" que pertenece al "género" evangelio.[16] Dentro de una "forma literaria" definida de manera global, hay que distinguir las "formas literarias" propias de las pequeñas unidades textuales. En el caso del "género" evangelio, por ejemplo, la "forma" de la parábola y del diálogo difieren entre sí tanto como el relato del milagro y el discurso escatológico. Es en este sentido que hablamos aquí de "formas literarias".

En este apartado consideraremos sólo *tres* formas literarias. Con ellas no se agota el repertorio

16 La diferencia entre "forma" y "género" corresponde a la de "lo particular" y "lo general". Una novela policial determinada es una "forma" que pertenece al "género" de las novelas policiales. Lo que caracteriza al "género" resulta de la consideración de las "formas" particulares. Un "género" literario no existe en la realidad. Es una abstracción científica que reproduce y sintetiza los rasgos propios de las "formas" particulares.

contenido en el cuarto evangelio, pero la decisión de limitarse a ellas no es injustificada. Se trata de formas literarias que aparecen también en los evangelios sinópticos, pero asumen rasgos distintivos en el Evangelio de Juan y permiten apreciar la distancia existente entre unos y otro.

Al análisis de las "formas literarias" sumamos la pregunta por las posibles *fuentes* utilizadas en su redacción. Se trata de una pregunta que ha tenido mucha importancia en la investigación del cuarto evangelio. Los resultados obtenidos y su aceptación en el mundo científico acreditan el valor que posee esta pregunta en la investigación.

a) Los "signos" o milagros

El cuarto evangelio contiene siete narraciones de milagros. En forma explícita (2,11; 4,48.54; 6,14) o en alusiones claras (2,23; 7,31; 11,47; 20,30), los hechos milagrosos son llamados "signos" (semeia). En el modo de la exposición, hay diferencias importantes, como surge de una visión de conjunto de los relatos.

La estructura formal

Los dos primeros "signos" (la transformación del agua en vino: 2,1-11; la curación del hijo del funcionario real: 4,46-54) tienen en común:

1. El lugar: Caná de Galilea.

2. La numeración como "primero" y "segundo" signo.

3. La falta de un desarrollo posterior que, en la forma de diálogo o de discurso, ponga de manifiesto la significación profunda del "signo".

Este es el caso en los cuatro "signos" siguientes (5,1-9; 6,5-15.16-21[17]; 9,1-7). El relato de milagro brinda el material que sirve de base para una interpretación teológica: 5,19-46; 6,30-58; 9,8-41. Ambos elementos –relato de milagro e interpretación teológica– están claramente separados.

Analizando la interpretación teológica, se advierte claramente la impronta teológica del evangelista. El que aquí se expresa es el Jesús "joánico". Para unir el aporte propio con los relatos de milagros recibidos de la tradición cristiana, el

17 Como en la tradición sinóptica, el relato de la multiplicación de los panes está unido aquí con el del caminar de Jesús sobre las aguas (cf Mc 6,35-44.45-52). De ambos relatos sólo el de la multiplicación de los panes va a ser el objeto de un discurso interpretativo.

evangelista recurre a medios simples. La observación en Jn 5,9b –"Era un sábado"– le permite hacer comprensible la crítica que los judíos plantean al paralítico: "Es sábado. No te está permitido llevar tu camilla" (5,10). De aquí surge, por un lado, la creciente animosidad de los judíos que buscan matar a Jesús (5,18) y, por otro, la motivación para el largo discurso de Jesús, que revela su relación con el Padre (5,19-47).

Los dos relatos de milagros narrados en el capítulo 6 están unidos con la interpretación teológica mediante un diálogo (6,26-29) al que sigue la pregunta de los judíos: "¿Qué signos haces para que veamos y creamos en ti? ¿Qué obras realizas?" (v 30). Jesús responde a la pregunta con el sermón del pan de vida.

En forma similar al relato de la curación del paralítico, también en la curación del ciego de nacimiento el motivo inmediato del desarrollo interpretativo es la violación del sábado (cf Jn 9,14). Este no consiste en un largo discurso, como en el capítulo 5, o en un discurso interrumpido por unas pocas intervenciones de los adversarios, como en el capítulo 6. Lo propio de Jn 9,8-41 son las escenas breves que se suceden, unidas por un personaje de la escena anterior que permanece también en la siguiente (cf vv 8-12: los vecinos y el ciego que ha sido sanado; vv 13-17: éste y los fariseos; vv 18-23: los fariseos y los padres del ciego; vv 24-35: los fariseos y el ciego que ha sido sanado; vv 35-38: éste y Jesús; vv 39-41: Jesús y los fariseos). Jesús aparece solamente en la escena de la curación (vv 1-7) y en las dos últimas escenas. Pero es, de manera más o menos explícita, el punto de referencia de todos los diálogos.

El último y más espectacular de todos los signos –la "resurrección"[18] de Lázaro– ofrece una tercer variante en lo que hace a la estructura formal. Aquí la significación teológica está dada dentro del relato del milagro y no como texto complementario. El diálogo con Marta (Jn 11,21-27) revela al lector lo que está significado en el hecho milagroso enmarcado en el contexto de la teología

18 Al utilizar el término, seguimos una convención que se ha hecho común. La "resurrección" en sentido estricto implica la victoria definitiva sobre la muerte. Es una realidad escatológica que no consiste en volver a la vida terrena, como en el caso de Lázaro. En forma precisa, habría que hablar de "revivificación". Esto vale para todos los relatos de "resurrección" contenidos en el Nuevo Testamento (cf Mc 5,35-43; Lc 7,11-17).

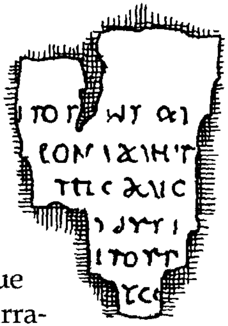
del evangelista: Jesús es la resurrección y la vida. El hecho milagroso en sí mismo –la "resurrección" de Lázaro– está narrado en la parte final del relato de Jn 11,38-44.

No hay duda de que el autor dispone de la suficiente capacidad narrativa como para dar a cada uno de los relatos de milagros una proyección diferente en la que expresa su interés teológico.

Las fuentes y su interpretación

Un cristiano de fines del siglo I que narra relatos de milagros obrados por Jesús como lo hace el autor del cuarto evangelio, no actúa en forma creativa sino que depende de fuentes. En varios casos, sus narraciones guardan semejanza con las que transmiten los evangelios sinópticos. El carácter de esas fuentes tradicionales es discutible. ¿Pertenecen a la tradición oral conservada por la acción de predicadores cristianos que visitaban las comunidades o han sido ya puestas por escrito?

En todo caso, la cuestión es secundaria. Lo que puede considerarse seguro es la existencia de una tradición de relatos de milagros de la que el evangelista depende.[19]



Según los dos primeros relatos, los "signos" de Jesús se narraban en un orden que estaba numerado (Jn 2,11; 4,54). Comparando el vocabulario de los siete relatos, se advierte la diferencia con el lenguaje propio del evangelista. En general, puede decirse que es un vocabulario parecido al de los evangelios sinópticos, aunque sean muy pocas las coincidencias terminológicas.

Autores alemanes han acuñado la expresión semeia-quelle (literalmente: "fuente de los signos") para designar esta colección de relatos de milagros. La hipótesis gana en verosimilitud cuando, como veremos a continuación, se constata la diferencia entre los matices teológicos contenidos en los relatos y los propios del evangelista en su "comentario" teológico, fuera de los dos milagros en Caná.

19 El problema mantiene su vigencia también si se supone un conocimiento de los evangelios sinópticos por parte del evangelista. En este caso, habría que explicar la existencia del milagro del vino –que no transmiten los sinópticos– y las grandes diferencias en los relatos de la curación del paralítico (Jn 5,1-9; cf Mc 2,1-12), del ciego de nacimiento (Jn 9,1-7; cf Mc 8,22-26) y de la "resurrección" de Lázaro (Jn 11; cf Lc 7,11-17).

- ***La curación del paralítico*** (Jn 5,1-9). De este relato emerge con claridad la figura del taumaturgo que manifiesta su poder curativo. Apenas Jesús ve al paralítico, sabe también que hace ya mucho tiempo que está en esa situación (5,6). Cuando le pregunta si quiere ser curado, anuncia su poder sobre la enfermedad. La respuesta del paralítico (5,7) pone al descubierto su indigencia y su dependencia total de la ayuda del taumaturgo. Y esta no se hace esperar. La palabra de Jesús hace realidad lo que dice: "Levántate, toma tu camilla y camina" (5,8).

El relato está centrado en la acción del taumaturgo. No hay una sola palabra acerca de su referencia a Dios. Tratándose de un relato nacido y transmitido en ambiente cristiano, podemos inferir que da por supuesta la divinidad de Jesús.

También el evangelista parece haber entendido la cosa de este modo, y no modifica el relato. Pero no lo deja solo. La primera afirmación contenida en el discurso de Jesús que sigue al relato revela su interés teológico: "El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino solamente lo que ve hacer al Padre; lo que hace el Padre, lo hace igualmente el Hijo"(5,19).

A diferencia del relato tradicional –que acentúa el poder de Jesús y podría inducir a pensar en un Jesús taumaturgo que obra con la fuerza de un poder autónomo, sin referencia a Dios–, el evangelista presenta a Jesús como "representante" de Dios. Él hace visible el poder de aquel a quien nadie ha visto jamás (Jn 1,18), hace presente la realidad del poder salvador de Dios. Lo dice bien Jn 5,20: "Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que él hace, y le mostrará obras aún mayores que estas, de modo que ustedes se asombrarán".

la curación del paralítico	
A	relato del milagro: v 8: "Levántate,toma tu camilla y camina."
B	referencia al Padre: v 19: "El Hijo no puede hacer nada por sí mismo sino lo que ve hacer al Padre."

- ***La multiplicación de los panes y de los peces*** (Jn 6,5-14). La reacción de la gente corresponde a la magnitud del acontecimiento. Cuando los hombres ven el "signo" obrado por Jesús, reconocen en él al profeta que debía venir al mundo (v 14).

Esta confesión de fe pertenece al relato tradicional. En consonancia con el contenido del milagro, Jesús aparece como el cumplimiento del anuncio

hecho por Moisés de acuerdo al Dt 18,18: Él es el profeta prometido.

Después de leer esta afirmación, sorprenden las palabras de Jesús dirigidas a los mismos oyentes a la mañana siguiente: "Les aseguro que ustedes me buscan, no porque vieron signos, sino porque han comido pan hasta saciarse" (v 26). La confesión de fe de la multitud (v 14) surge precisamente de la experiencia visual del "signo". ¿Cómo dice ahora Jesús que ellos no han visto los signos?

Lo que ocurre es que el evangelista descubre en el "signo" de la multiplicación de los panes un significado más profundo que el contenido en el relato mismo. En la tradición, el hecho milagroso tenía un efecto eminentemente positivo, dentro de un esquema simple. Los hombres que han visto y "gustado" del milagro, llegan a la confesión de fe en Jesús como el profeta esperado.

El autor acepta el dato, pero no lo considera suficiente. De los dos materiales componentes del milagro –los panes y los peces– retoma solamente el primero de ellos, y a partir de él articula su mensaje teológico. El pan no es sólo el pan material para comer y saciar el hambre; es también el símbolo de todo aquello de lo que el hombre tienen hambre.

Cuando Jesús se autopresenta como el "pan de vida" (6,35.48) o "el pan vivo bajado del cielo" (6,51), se descubre en estas palabras el nivel de comprensión al que quiere llegar el autor. Ver en el pan un mero medio para saciar el hambre sería no ver el signo obrado por Jesús. La afirmación de Jesús citada antes (v 26) obedece a la lógica en la que se sustenta el lenguaje del evangelista.

la multiplicación de los panes y los peces	
A	relato del milagro v 11: "Jesús tomó los panes y los distribuyó."
B	confesión de fe de la multitud v 14: "Este es el Profeta que debe venir..."

- ***La curación de un ciego de nacimiento*** (9,1-7) significa el paso de la oscuridad de la ceguera a la luz de la visión. El sentido profundo del hecho, consiste en un proceso de gradual acceso a la luz de la fe, cuyo protagonista es el que ha sido antes curado de su ceguera. Ver es posible sólo en la fe que lleva a reconocer en Jesús al Hijo del Hombre (9,35-38).

Pero hay también un proceso de enceguecimiento en quienes dicen "ver" y se niegan a aceptar a la

persona de Jesús. Su ceguera –su pecado– permanece (9,41) porque no reconocen su necesidad de luz, pecado por excelencia frente a quien es la Luz del mundo (8,12).

A partir de un relato de curación de corte sinóptico, el autor construye un mundo simbólico en el que representa la gracia de la fe y el drama de la incredulidad.

la curación de un ciego de nacimiento	
A	el paso de la ceguera a a la visión v 7: "El ciego fue, se lavó y, al regreso, veía."
B	la gracia de la fe y el drama de la incredulidad vv 38.41: "Creo, Señor"; "como dicen: 'vemos' su pecado permanece."

- ***La resurrección de Lázaro*** (Jn 11,1-44) La separación entre el núcleo tradicional y la interpretación del evangelista es más difícil en el relato de la resurrección de Lázaro (Jn 11). Si se supone una fuente narrativa con algunos contactos con el evangelio de Lucas, se explican algunos elementos tradicionales. Las dos hermanas, Marta y María, aparecen también en Lc 10,38-42. El nombre de Lázaro está igualmente documentado en el tercer evangelio, aunque en un contexto completamente diferente (Lc 16,19-31).

El núcleo teológico del relato en su forma actual aparece, tal como lo hemos observado, en Jn 11, 21-27, es decir, en el diálogo con Marta, que contiene la "escatología realizada" del evangelista. María, en cambio, no entra en un diálogo con Jesús. Lo que le dice –"Señor, si hubieras estado aquí mi hermano no habría muerto"(v 32b)– coincide literalmente con lo que había dicho antes Marta (v 21). Pero Jesús no responde a sus palabras, sino que reacciona frente a su actitud y a la de sus acompañantes. El leve reproche contenido en las palabras de una y otra hermana recuerda la palabra de Marta en el relato de Lucas: "Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje a mí sola con las tareas?" (Lc 10,40)[20]

Comparando el rol de las dos hermanas en ambas obras, puede afirmarse que el autor del cuarto evangelio valora la figura de Marta más que el relato tradicional. Ahora es ella la receptora de la

20 De este modo son definidos los roles en el relato de la unción de Jesús. Cf Jn 12,2: Marta se ocupa de las tareas. La que unge a Jesús –el rol privilegiado– es María.

autorrevelación de Jesús. Su testimonio de fe –"Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios" (v 27)– corresponde en su contenido a lo que quiere alcanzar el evangelio en los creyentes (Jn 20,30s).[21]

la resurrección de Lázaro	
A	relato del milagro posterior a la revelación v 43: "¡Lázaro, ven afuera!"
B	testimonio de fe de Marta v 27: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios"

En síntesis, es probable que esta colección de hechos milagrosos haya tenido su conclusión propia, conservada ahora en el final del evangelio de Juan (20,30-31): "Estos y otros muchos signos, que no están escritos en este libro, hizo Jesús en presencia de sus discípulos. Estos fueron escritos para que ustedes crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengan vida en su nombre."

Los signos se transmiten para llevar a la fe. El autor acepta este dato, pero con su interpretación precisa el contenido de fe que debe proponerse a los creyentes[22]. La *cristología* es la fuerza motriz que inspira el lenguaje y comanda la comprensión de los relatos. En ellos se revela mucho más que un taumaturgo: el que obra es el Hijo de Dios en unión con el Padre, que es el Pan vivo bajado del cielo, la Luz del mundo, la Resurrección y la Vida.

b) Los discursos

De todos los evangelios sinópticos, solamente el evangelio de Mateo se caracteriza por presentar el mensaje de Jesús en la forma de largos discursos, como el llamado "sermón de la montaña" (Mt 7,9) o el "sermón de la misión" (Mt 10). También el Jesús "joánico" recurre a este medio de expresión, pero su lenguaje y los contenidos que anuncia son muy diferentes a lo que se lee en el primer evan-

21 Siguiendo este modo de interpretar la base tradicional del relato y el aporte redaccional del evangelista, habría que concluir que las palabras de Jesús (v 40) –"¿No te he dicho que si creyeras verás la gloria de Dios?"– corresponden al relato original. En la forma actual, Marta ya ha dado un testimonio de fe irreprochable.

22 Cf III 2 c La fe

gelio. En estos discursos, está expresado el núcleo de la cristología joánica[23].

Los textos son los siguientes:

> 3,13-21.31-36: El kerygma joánico.
> 5,19-47: La unión del Hijo con el Padre y el testimonio.[24]
> 6.32-40.43-51a: El pan de vida bajado del cielo.[25]
> 10,1-19: El buen pastor.
> 13-31-14,31; 15,1-16,4a; 16,4b-44: 17, 1-26: los discursos de despedida.

Para comprender los criterios practicados en la elección de estos textos, hay que tener en cuenta dos cosas:

1) Hemos considerado *discursos* aquellos textos cuya extensión considerable permite la distinción entre el "dicho" o la "afirmación" y el "discurso". El problema es que hay textos en los que esta distinción no se puede hacer con nitidez, como por ejemplo en Jn 4,34-38, cuando Jesús habla de la siembra y la cosecha aludiendo a los frutos de la misión de los discípulos. Por eso, hemos considerado también como *discursos* aquellos textos que forman en el contexto una unidad literaria.

2) Hay otros textos que contienen temas ya presentes en los discursos, pero que –en su forma actual– están jalonados por las intervenciones de los adversarios de Jesús. En sentido estricto, habría que hablar de "discusiones", pero –lo veremos en el punto siguiente– las objeciones no tienen otro fin que permitir a Jesús comenzar un nuevo tema. Son

23 Algunos autores (como R. Bultmann y W. Bauer) sostuvieron el origen gnóstico de estos discursos. Según esta interpretación, el evangelista habría asumido estos discursos de fuentes gnósticas. El autor mismo no sería un gnóstico cuando escribe el evangelio, pero utiliza el lenguaje que conoce para expresar su mensaje. A partir de 1920, se acentúa la importancia del gnosticismo de tipo "mandeo", una secta bautismal de origen iraní. En la investigación actual se ha abandonado la hipótesis del origen gnóstico de los discursos. La discusión en torno al origen y desarrollo del gnosticismo ha llevado a un análisis más diferenciado de las fuentes. La literatura mandea es posterior al siglo primero, de manera que no puede ser considerada como fuente directa o indirecta de los discursos joánicos.

24 El problema de la crítica literaria fue tratado en el apartado 4.

25 La relación del discurso con "aplicación eucarística" (Jn 6,51b) será estudiada en "Las enseñanzas" (nivel teológico), 4, referido a los sacramentos.

discursos "camuflados". En cierta medida, puede considerarse el discurso del pan de vida como un exponente. Pero las intervenciones de los oponentes son aquí muy esporádicas. No así en Jn 8,12-59, en donde la forma está más cercana en la discusión, aunque algunos temas, como el "testimonio" o la "gloria", sean tratados también en los discursos propiamente dichos.

Al estudiar el lenguaje del cuarto evangelio (I 6) y abordar más tarde el perfil teológico de la obra, tendremos oportunidad de volver sobre los contenidos más importantes de los discursos.

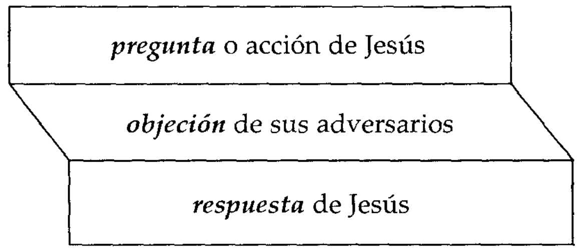
c) Las discusiones

Para captar con más claridad la manera muy peculiar en la que el autor presenta las discusiones de Jesús con sus adversarios, vale la pena ubicar históricamente esta forma literaria.

El encuentro del Jesús histórico con los grupos más representativos del judaísmo de su tiempo estuvo marcado muchas veces por la polémica. Los temas que suscitan la controversia son los propios del entorno cultural de los interlocutores:

- el ayuno (cf Mc 2,18-22),
- la observancia del sábado (cf Mc 2,23-27),
- los rituales de pureza (cf Mc 7,1-7),
- el contacto con los pecadores y cobradores de impuestos (cf Mc 2,13-17),
- la cuestión del impuesto al César (cf Mc 12,13-17),
- el sentido de la fe en la resurrección de los muertos (cf Mc 12,18-27).

Las discusiones son breves y siguen un esquema común: Hay una pregunta o una acción que lleva a la objeción. La respuesta de Jesús es escueta y con ella concluye la discusión.



Es verdad que estos textos reflejan en muchos casos la influencia de una lectura cristiana de los hechos, a la luz de la fe en el Resucitado. Pero aun con esta salvedad, el colorido judío de estos textos es demasiado llamativo como para poner en cuestión un núcleo histórico fundamental.

En el tiempo en el que se escribe el cuarto evangelio, estas cuestiones ya han perdido la virulen-

cia del debate original. Las comunidades cristianas se habían extendido en la diáspora helenista, es decir, fuera de Palestina. De todas maneras, el evangelista no les otorga la importancia que les asignaría si se enfrentara con un problema actual.

La mención del "sábado" en Jn 5,9b y 9,14, que hace surgir el conflicto después de la curación del paralítico y del ciego de nacimiento, no tiene como trasfondo un problema real. El "sábado" es aquí un recurso literario que permite unir el relato del milagro tomado de la tradición –en el que el sábado no tenía ninguna importancia[26]– con la interpretación del evangelista. En ella el sábado tampoco es importante, pero el autor necesita un motivo para hacer comprensible el rechazo del milagro y de la persona de Jesús por parte de los adversarios. El tema del sábado brindaba al respecto la solución más simple y la más arraigada en las controversias del Jesús histórico con otros judíos.

En los evangelios sinópticos, Jesús discute con grupos distintos del judaísmo: fariseos, doctores de la ley o escribas, saduceos, herodianos. También en este aspecto se advierte una diferencia con el cuarto evangelio. En el texto de Juan, el grupo antagonista se ha reducido a los fariseos o está designado globalmente como «los judíos». Explicaremos las causas de esta percepción relativa de los adversarios de Jesús al considerar el trasfondo histórico.

Ahora bien, si los temas tradicionales ya han perdido su importancia, ¿cuáles son los temas que se debaten en las discusiones narradas en el cuarto evangelio? La respuesta que puede inferirse de los textos es unánime: la cristología.

Los judíos acusan a Jesús de dar testimonio de sí mismo sin recurrir a otros testigos y concluyen por tanto que su testimonio no es verdadero (Jn 8,13); le preguntan por su padre (8,19) y por su propio ser (8,25). Sus preguntas y objeciones contienen a veces alguna referencia a la ley judía, pero no defienden posiciones realmente significativas para el judaísmo; sus interpelaciones sirven para que el Jesús "joánico" pueda revelarse al lector creyente.

No sería incorrecto hablar de una "instrumentalización" de los adversarios para alcanzar el fin

26 La cosa es diferente en Mc 3,16 (la curación en sábado del hombre de la mano seca). En este texto, el relato del milagro y el tema del sábado están unidos ya en forma original.

recién mencionado. Los "judíos" que aparecen en estos textos polémicos constituyen una tipología de la incredulidad cuyo rasgo más distintivo es la incapacidad para entender el lenguaje de Jesús. Una y otra vez malentienden sus palabras (cf I 6 b). El nivel lingüístico confirma lo que les dice Jesús en 8,23: "Ustedes son de este mundo; yo no soy de este mundo". Jesús pertenece a un mundo lingüístico que no es el de sus adversarios. Las discusiones no tienen una intención persuasiva que pueda tomarse en serio. No hay ningún problema auditivo. Pero la discusión que se desarrolla sobre esta base es en realidad un diálogo de sordos.

6. El lenguaje

En los párrafos anteriores, el tema del lenguaje del cuarto evangelio ha sido tratado desde diversas perspectivas, pero nunca en sí mismo, es decir, como el acto de la palabra que se expresa y llega al oyente. Éste es el momento de hacerlo. Los puntos que siguen intentan dar cuenta de la complejidad del problema.

a) Los dualismos

Las expresiones dualísticas son aquellas en las que se contraponen dos conceptos de contenidos contrarios[27]. Los ejemplos más claros que ofrece el cuarto evangelio son:

- juzgar-salvar (3,17; 12,47)
- creer-no creer (1,11s; 3,18; 3,36; 12,47s)
- luz-tiniebla (1,5; 3,19; 8,12; 12,35)
- noche-día (9,4; 11,9s)
- ceguera-visión (9,41)

27 En algunos casos la forma de oposición no es entre términos contrarios (luz-tinieblas), sino contradictorios (creer-no creer, ser de este mundo-no ser de este mundo). En una u otra forma, el sentido profundo es el mismo.

- carne-espíritu (3,6; 6,63)
- terrestre-celestial (3,12)
- ser de la tierra-ser del cielo (3,31)
- ser de abajo-ser de arriba (8,23)
- ser-no ser de este mundo (8,23; 18,36)
- muerte-vida (5,24; 11,25)
- amor-odio (12,25)
- resurrección de vida-resurrección de juicio (5,29)
- ser esclavos-ser libres (8,33)
- verdad-mentira (8,44)
- el buen Pastor-el ladrón (10,10), el asalariado (10,11s)
- tristeza-alegría (16,22)

Hemos citado expresiones. Pero el fenómeno no se limita a ellas. Aun más importantes son las escenas que se desarrollan a partir de un modelo consecuente de oposición, como en los capítulos 8 y 9. El tono taxativo del Jesús «joánico» depende en buena parte del uso de estos dualismos y de la estructura dualista que subyace a muchos textos.

Una visión dualista de la realidad la ordena de acuerdo a un esquema claro que la vuelve comprensible. Esta aparente ventaja, sin embargo, no puede ocultar dos problemas importantes:

1) El problema del grado de adecuación del esquema dualista a la complejidad de la realidad;

2) el problema de un implícito determinismo, según el modo de aplicación del dualismo.

Hay que reconocer una cierta "simpleza" en la exposición del evangelista, en la que todo se define de acuerdo a la decisión por la fe o por su rechazo. Pero aquí se encuentra la respuesta a la doble cuestión planteada.

El encuentro con Jesús que se actualiza en el anuncio cristiano exige una definición de parte del hombre. La decisión no se puede postergar ni soslayar. Esto es lo que quiere remarcar el autor cuando utiliza esta forma de expresión en la que no hay términos medios. No hay duda de que una decisión madura exige tiempo y la consideración atenta de los elementos pertinentes. El autor no se interesa por el *proceso* de la decisión sino por su *carácter ineludible* y por sus *consecuencias*.

A partir de aquí deben entenderse expresiones que, como en Jn 3,18 –"El que cree en él no es juzgado; el que no cree en él ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del Hijo unigénito de Dios"– parecieran contener un determinismo peligroso.

El verbo "juzgar" está usado aquí con el sentido de "condenar". Pero la afirmación no quiere decir que el que cree ya está salvado definitivamente, ni tampoco que el que no cree ya está igualmente condenado. Como se verá al considerar "la realidad de la salvación" y la "escatología"[28], el interés del evangelista se concentra en la importancia de la decisión por la fe en Jesús, en la que el hombre responde a la oferta de salvación de Dios. En esa decisión el creyente opta por la luz y por la vida y su decisión tiene un valor definitivo, sin que por ello se anule la historicidad de la persona ni su condición de caminante –el *homo viator*– en la que queda la tarea de la fidelidad.

El dualismo "joánico" no es determinista, porque no es un dualismo cosmológico ni antropológico. El mundo material no se contrapone a una realidad puramente espiritual; no hay ninguna oposición entre el alma y el cuerpo. Dios ama al mundo sin ninguna limitación (3,16). El hombre no está de antemano predestinado a la salvación o a la condenación, sino que está llamado a hacer una opción fundamental de la que depende su destino definitivo.

Por todo lo dicho, es más adecuado caracterizar al dualismo "joánico" como un *dualismo de decisión*.

b) Las ambivalencias semánticas

Hay muchos vocablos con distintos sentidos. A veces es necesario aclarar el sentido en el que se usa un término para que no surjan equívocos. El evangelista juega en muchas ocasiones con la ambigüedad de un término, creando una ambivalencia semántica. Veamos algunos casos:

- La palabra griega *ánothen* significa "de nuevo" y "de arriba", o "de lo alto". Puede indicar tanto la repetición cuanto el movimiento desde arriba. En Jn 3,3 Jesús afirma enfáticamente la necesidad de nacer ánothen. Nicodemo entiende la expresión en sentido temporal, y por ello pregunta: "¿Cómo puede el hombre nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar por segunda vez en el vientre de su madre y nacer?" (v 4s). Pero Jesús habla de un nacimiento del agua y del Espíritu (v 5), diferente del nacimiento a partir de la carne (v 6). El ámbito del Espíritu, opuesto al de la carne, es el ámbito "de lo alto", del

28 Cf III "Las enseñanzas" (nivel teológico) 2 y 6.

mundo celestial. Así hay que entender la afirmación conclusiva de Jesús: "Es necesario nacer de lo alto" (v 8).

La pregunta de Nicodemo no es ningún malentendido burdo de lo dicho por Jesús, sino la reacción "lógica" frente a la posibilidad de comprensión de un término semánticamente ambivalente.[29]

El término *pneuma* significa "espíritu", "aire", "viento", "hálito", "aliento". En la teología judeocristiana puede referirse también al Espíritu de Dios. Cuando Jesús dice que es necesario nacer del agua y del "pneuma" para entrar en el Reino de Dios (3,5), alude evidentemente al Espíritu de Dios. Lo mismo vale para la oposición entre carne y Espíritu en 3,6. La carne designa la esfera de lo humano, el Espíritu la esfera de lo divino.



El sentido es otro en el v 8: "El *pneuma* sopla donde quiere y escuchas su voz y no sabes ni de dónde viene ni a dónde va." Aquí *pneuma* significa "viento". La imagen parece ser la del viento fuerte que se experimenta como un torbellino, sin una dirección fija.

Un matiz diferente en el uso de *pneuma* se advierte en Jn 19,30. Narrando la muerte de Jesús, el evangelista dice que "inclinando la cabeza, entregó el espíritu". Referido a la muerte, *pneuma* aquí significa "aliento". Es el "último suspiro" de alguien que "expira".

Junto a este sentido, que surge del contexto, hay otro menos evidente, pero que se percibe si se tiene presente el lenguaje y la teología del evangelista. El Jesús que muere es el que da al mismo tiempo su *Espíritu*, que en el futuro regirá la comunidad. En los dichos sobre el

29 El juego con la ambiguedad del término *ánothen* es casi intraducible al castellano. Interpretando el anuncio de Jesús (v 3) como un "nacimiento de arriba", en vistas a la afirmación del v 7, no se entiende cómo Nicodemo interpreta en forma tan equivocada (cf v 4) lo que en sí mismo es obvio. Si la palabra de Jesús (v 3) se traduce como "nacimiento de nuevo", es comprensible la reacción de Nicodemo, pero la interpretación está reñida con la afirmación en el v 7, que es la clave interpretativa Una cierta analogía semántica se logra traduciendo "Si alguien no renace de arriba", conservando el doble sentido del adverbio griego en el verbo (renacer) y en la expresión adverbial castellana (de arriba o de lo alto)

"Paráclito" (Jn 14,16.26; 15,26; 16,7.13) el Espíritu es enviado por el Padre o por Jesús. Lo cierto es que el Espíritu "viene" cuando Jesús ya se ha "ido", es decir, cuando ha muerto y resucitado (cf Jn 7,39).

En esta perspectiva el momento de la muerte que, como veremos inmediatamente, es también el momento de la glorificación, es el momento de la "donación" del Espíritu. El autor juega en Jn 19,30 con la ambivalencia del término, como lo había hecho antes en 3,5 y 3,8.

Muy semejante es la relación semántica en 20,22. El Resucitado *sopla* sobre los discípulos y les dice: "Reciban el Espíritu Santo". *Pneuma* es aliento y Espíritu.

✍ El verbo griego *hypsóo* significa "elevar", "levantar", "exaltar". El autor lo utiliza en dichos de Jesús de contenido denso:

- "Como Moisés *levantó* la serpiente en el desierto, así es necesario que sea *levantado* el Hijo del Hombre" (3,14).
- "Cuando ustedes *levanten* al Hijo del Hombre, entonces conocerán que YO SOY" (8,28).
- "Cuando yo sea *levantado* de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (12,32).
- "Hemos escuchado en la ley que el Cristo permanece para siempre. ¿Cómo dices que el Hijo del Hombre tiene que ser *levantado*?" (12,34).

Según Jn 8,28 y 12,32, el momento de "elevación" del Hijo del Hombre es el momento de la revelación de su ser y el de la máxima acción salvífica. El paralelismo con Moisés hacía ver la necesidad de esta elevación.

¿Cuál es el significado de la expresión? La "elevación" mencionada alude a dos realidades de niveles muy diferentes, pero que el autor considera como una unidad. Por una parte, alude a la elevación material de alguien a quien clavan a una cruz que está sobre el suelo. La crucifixión culmina cuando la cruz es levantada y clavada en el lugar previsto.

Después de la afirmación citada: "Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (12,32), el evangelista aclara: "Esto lo dijo significando de qué muerte iba a morir." La alusión a la cruz es inequívoca.

En esta acción, que pertenece al brutal ritual de la crucifixión, el autor reconoce otro sentido. La elevación de la cruz es además el signo exterior de la "exaltación" de Jesús en la que es glorificado el Padre. En el único acto de la cruz, se

unen la muerte y la gloria, la más densa tiniebla y la luz más diáfana.[30]

A la amplitud semántica del verbo "hypsóo", el evangelista agrega un componente teológico ajeno a la comprensión del término en el griego profano, pero que, desde su comprensión de la muerte de Jesús, refleja el poder creativo del lenguaje de la fe.

c) *Los símbolos salvíficos*

A diferencia del *signo*, que es convencional y semánticamente pobre –se puede escribir 1 ó I ó ; la forma de los signos es arbitraria, pero el significado del número permanece constante–, el *símbolo* es el punto de convergencia de líneas semánticas diferentes que siguen obrando en el vocablo pertinente.

Las expresiones simbólicas más ricas son las que reflejan en forma más inmediata la complejidad de la realidad misma, tal como esta se brinda a la experiencia humana. El "cielo", por ejemplo, no es solamente una realidad física, objeto de estudio en la meteorología o en la física espacial. Sin poner en duda esta dimensión "objetiva", hay otra dimensión mucho más rica y densa que no es tanto objeto de estudio cuanto de experiencia. Todos sabemos lo mucho que pueden decir un cielo azul, un atardecer o una noche clara.

Una nota característica del lenguaje del evangelista es el uso frecuente de expresiones simbólicas en imágenes salvíficas cuyo sujeto es el Jesús "joánico". Nos referimos a la forma lingüística: "Yo soy ...", con la que Jesús se presenta como el agente de la salvación de Dios. Estas expresiones son las siguientes:

- Yo soy el Pan de vida (6,35.48.51)[31]
- Yo soy la Luz del mundo (8,12)
- Yo soy la Puerta de las ovejas (10,7.9)
- Yo soy el buen Pastor (10,11.14)
- Yo soy la Resurrección y la Vida (11,25)
- Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (14,6)
- Yo soy la Vid verdadera (15,1.5)

30 La fiesta litúrgica de la «Exaltación de la Santa Cruz» tiene su origen en esta concepción. Es una fiesta auténticamente «joánica».

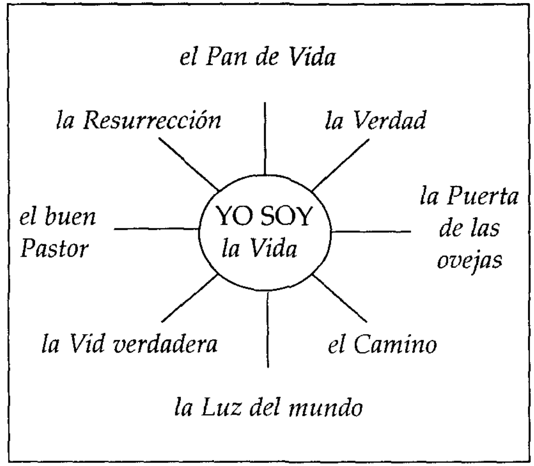
31 En Jn 4,10 está implícita la imagen de Jesús como el Agua viva, que correspondería a la del Pan de vida en el capítulo 6, tal como corresponden el hambre y la sed.

Todas estas expresiones significan una realidad inmediata que cualquiera conoce bien como el pan o la luz, pero esto no es todo. Las mismas expresiones alcanzan niveles más profundos de significación que pueden o no ser explicitados.

El que tiene hambre desea comer pan. Pero el hambre y el pan que lo sacia pueden apuntar a una realidad existencial que supera el nivel biológico. De lo que realmente se tiene hambre es de vida, y el pan es todo aquello que promueve la vida en su totalidad.

El que está en la oscuridad desea tener una luz. Pero ni la tiniebla ni la luz son sólo un fenómeno físico, sino que se vuelven fácilmente reflejo de una experiencia personal compleja, difícil de expresar si no es en el lenguaje de la metáfora y del símbolo.

Los términos citados poseen diferente valor simbólico. El símbolo fundamental que sirve de base a todos es el de la vida. A él están referidos en forma inmediata la luz y el pan, pero también los otros términos se ordenan en vistas a este núcleo simbólico. En algunos casos, hay que considerar el contexto para constatar esta referencia. La vid, por ejemplo, está pensada a partir de los sarmientos que deben permanecer en ella para no secarse y poder dar fruto. El buen Pastor tiene que ver con las ovejas que necesitan de su presencia para no ser víctimas de los lobos o de los ladrones.



El acto de fe significa la participación en las realidades encarnadas en la persona del Señor. En la última parte de este estudio veremos que una comprensión adecuada del concepto de salvación y de plenitud propio del cuarto evangelio es posible sólo poniendo a la cristología como base de la reflexión.

d) El malentendido

El recurso al "malentendido" como técnica literaria es uno de los fenómenos más peculiares del ropaje literario del cuarto evangelio. No tiene paralelos en la literatura cristiana de los primeros siglos.

Ya hemos observado algunas características del lenguaje del Jesús "joánico", tan distinto en su hablar del Jesús "sinóptico". El fenómeno no deja de tener consecuencias que se reflejan en el nivel de la comunicación. El Jesús del cuarto evangelio es muy difícil de entender. Sus adversarios, los discípulos y sus amigos incurren una y otra vez en el malentendido. Dan a las palabras de Jesús un sentido diferente; no logran captar su intención. En muchos textos responden con una pregunta que denota incomprensión.

Este hecho, reiterado con frecuencia, da al lector la impresión de que Jesús, hablando un lenguaje tan propio, se vuelve finalmente víctima de su lenguaje. A continuación citamos los textos que prueban lo dicho. Los términos de los que surge el malentendido están escritos en letra cursiva para facilitar la comprensión del lector.

"Respondiendo, Jesús les dijo: «Destruyan *este templo* y yo lo levantaré en tres días.» Dijeron los judíos: «*Este templo* fue edificado en cuarenta y seis años, ¿y tú quieres levantarlo en tres días?»" (Jn 2,19-20).

"Respondiendo, Jesús les dijo: «En verdad, en verdad te digo que quien no naciera *ánothen* (*de lo alto* o *de nuevo*) no puede ver el Reino de Dios.» Nicodemo respondió: «¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el vientre de su madre y nacer?»" (Jn 3,4-5).[32]

"Entretanto los discípulos le rogaban, diciendo: «Rabbi, *come*.» Él les decía: «Tengo una *comida* para comer que ustedes no conocen.» Los discípulos se decían entre sí: «¿Acaso alguien le ha traído de *comer*?» Jesús les dice: «Mi *comida* es hacer la voluntad del que me envió y completar su obra»" (Jn 4,31-33).

"Entonces, Jesús les dijo: «El *pan de Dios es el que baja del cielo* y da la vida al mundo.» Le dijeron: «Señor, danos siempre de este pan.» Jesús les dijo: «Yo soy el *pan de vida*.»... Murmuraban los judíos contra él porque había dicho: «Yo soy *el pan que bajó del cielo*.» y decían: «¿No es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y madre nosotros conocemos? ¿Cómo dice ahora: '*Yo he bajado del cielo*'?»" (Jn 6,33-35.41-42).

32 Cf I 6 b: Las ambivalencias semánticas.

"«Yo soy el pan vivo bajado del cielo. Si alguien *come de este pan* vivirá eternamente, y el pan que yo le daré *es mi carne*, para la vida del mundo.» Discutían los judíos entre sí diciendo: «¿Cómo puede este darnos *a comer su carne*?»" (Jn 6,51-52).

"Yo soy el que da testimonio de mí mismo, y también el *Padre*, que me ha enviado, da testimonio de mí.» Ellos le decían: «¿Dónde está tu *padre*?»" (Jn 8,18-19).

"«Si ustedes me conocieran, conocerían también a mi *Padre*. Desde ahora lo conocen y lo han visto.» Felipe le dice: «Señor, muéstranos al *Padre* y nos basta»" (Jn 14,7-8).

"Jesús les decía: «Un breve tiempo estaré aún con ustedes, y *voy* hacia el que me ha enviado. Me buscarán y no me encontrarán, porque a donde yo estoy ustedes no pueden venir.» Se decían los judíos entre sí: «¿Adónde quiere *ir* este, que nosotros no vamos a encontrarlo? ¿Acaso va a *ir* a la diáspora de los griegos para enseñarles?»" (Jn 7,33-35).

"Nuevamente les dijo: «Yo me *voy* y ustedes me buscarán, y morirán en su pecado. A donde yo *voy*, ustedes no pueden venir.» Decían los judíos: «¿Acaso va a matarse, porque dice: 'A donde yo *voy*, ustedes no pueden venir'?»" (Jn 8,21-22).

"Jesús dijo a los judíos que habían llegado a la fe en él: «Si ustedes permanecen verdaderamente en mi palabra, son mis discípulos, y conocerán la verdad y la verdad *los hará libres*.» Ellos le respondieron: «Nosotros somos descendientes de Abraham y *nunca hemos sido esclavos* de nadie. ¿Cómo puedes decir: Ustedes serán libres?»" (Jn 8,31-33).

"«En verdad, en verdad les digo: Si alguien *guarda mi palabra*, no verá la muerte eternamente.» Los judíos le decían: «Ahora reconocemos que estás endemoniado. *Abraham murió y también los profetas*, y tú dices: 'Si alguien guarda mi palabra, no verá la muerte eternamente.»" (Jn 8,51-52).

"«*Abraham*, el padre de ustedes, se regocijó por *ver mi día*. Y lo vio y se alegró.» Le decían los judíos: «No tienes cincuenta años, ¿y ya *has visto a Abraham*?» Jesús les dijo: «En verdad, en verdad les digo: *Antes de que Abraham fuese, yo soy*.»" (Jn 8,56-58).

"Dijo estas cosas y después les añadió: «Lázaro, nuestro amigo, *está dormido*, pero yo

voy a despertarlo.» Sus discípulos le dijeron: «*Si está dormido* se salvará.»" (Jn 11,11-13).

- "Jesús le dice: «Tu hermano *resucitará.*» Marta le dice: «Sé que *resucitará en la resurrección del último día.*» Jesús le dijo: «*Yo soy la resurrección y la vida*. El que cree en mí, aunque muera, vivirá, y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás.»" (Jn 11,23-25).

- "«Cuando yo sea *levantado* de la tierra, atraeré a todos hacia mí...» La multitud le respondió: «Hemos escuchado en la ley que el Cristo permanece para siempre. ¿Cómo dices que el Hijo del Hombre tiene que ser *levantado*?»" (12,32.34).

Es sorprendente el número de textos que testimonian el fenómeno del "malentendido" en los diálogos de Jesús con sus interlocutores. En ellos se aplica una técnica simple. Jesús usa el término en cuestión –del que nace el malentendido– en un determinado nivel semántico –el del lenguaje de la teología joánica– pero los interlocutores entienden el término a otro nivel semántico. Esta diferencia hace imposible la comprensión y explica el desconcierto que suscita el lenguaje de Jesús.

La diferencia en el nivel semántico tiene varias causas:

1) Jesús recurre en sus palabras a uno de los "símbolos salvíficos" (pan, agua, vida, verdad). El símbolo no es entendido por sus interlocutores en su significado profundo, sino en un significado superficial o inmediato.

2) Jesús utiliza un término semánticamente ambivalente en el sentido propio de su lenguaje teológico (*ánothen*: "de lo alto" o "de nuevo"; ser levantado; "irse": el paso de este mundo al Padre). Sus interlocutores lo entienden en el sentido cotidiano.

3) Jesús utiliza en un sentido particular una expresión perteneciente al lenguaje religioso. Cuando habla del "templo" (Jn 2,19s) está hablando de su cuerpo; en el diálogo con Marta (Jn 11,23-25) se contrapone la "escatología realizada" del evangelista a la "escatología tradicional" de la esperanza judeocristiana.[33]

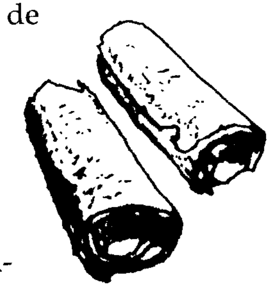
33 Cf III 6 b: La escatología "presente" o "realizada".

En todos estos casos hay una incompatibilidad de lenguaje. En términos de comunicación, podría decirse que el "código" lingüístico de Jesús es diferente del de los demás, y que estos son incapaces de descifrarlo. En los diálogos con los judíos, esta incompatibilidad es el signo que manifiesta su incredulidad. La distancia que ponen al rechazar a la persona del Revelador refleja y confirma la distancia con respecto a su lenguaje. Como no entienden sus palabras, rechazan a la Palabra.

En otros personajes como Nicodemo, la mujer samaritana o Marta, el malentendido no es en cambio signo de incredulidad o rechazo. En los dos primeros parece insinuarse un proceso que se inicia paradójicamente con la falta de comprensión de las palabras de Jesús y conduce al acto de fe (cf Jn 4,25s; 7,50; 19,39). Marta expresará abiertamente su fe en el Hijo de Dios (Jn 11,27).

Pero los mismos discípulos manifiestan a veces dificultades de comunicación con el Maestro. Cuando no entienden lo que Jesús quiere decir al hablarles de "irse" a otra parte (Jn 14,4s), caen en el mismo error que los judíos (Jn 7,33-35; 8,21s). Lo mismo ocurre en el caso del "Padre" (cf 8,19 y 14,8). En ocasiones, ni siquiera entienden metáforas de comprensión evidente (cf Jn 11,11s). El malentendido muestra aquí que los discípulos viven en el tiempo en que aún no ha venido el Espíritu (7,39). Cuando llegue el Paráclito, les recordará todas las palabras dichas por Jesús (14,26) y los guiará a la verdad plena (16,13). De acuerdo a este esquema, la incomprensión de los discípulos es la consecuencia lógica del "tiempo de Jesús", anterior al "tiempo del Espíritu".[34]

La técnica joánica del malentendido ha sido explicada en este apartado a nivel literario. Al considerar el nivel teológico del cuarto evangelio, tendremos oportunidad de tratar las preguntas que nacen de esta manera tan extraña de presentar el lenguaje de Jesús: ¿Cuál es la relación entre el acto de fe en la persona de Jesús y la "sintonía" semántica con su lenguaje? ¿Cuál es el trasfondo eclesial de una comunidad que se expresa a través del lenguaje del Jesús joánico?



34 Con presupuestos teológicos muy diferentes, se percibe aquí un punto de contacto con la concepción de la historia de salvación propia de Lucas.

SUGERENCIAS PARA TRABAJOS PRÁCTICOS

Los contenidos y el esquema espacio-temporal:

1. ¿Dónde se mencionan las tres fiestas de Pascua durante la vida pública de Jesús?

2. ¿Cuáles son los siete "signos" (milagros) narrados en la primera parte del Evangelio?

3. Compare Jn 2,14-22 y Mc 11,15-17 (relato de la purificación del templo), teniendo en cuenta el contexto de ambos relatos, las semejanzas y las diferencias.

El evangelio de Juan y los sinópticos:

1. Compare los relatos del llamado a los primeros discípulos en Mc 1,16-20 y Jn 1,35-42.

2. Compare Jn 9,1-7 y Mc 8,22-26 (curación de un ciego). Constate los rasgos semejantes y las diferencias.

3. Compare Jn 6,1-13 y Lc 9,10b-17 (multiplicación de los panes). Constate los rasgos semejantes y las diferencias. Puede tener en cuenta también a Mc 6,32-44 y Mc 8,1-10.

Los problemas de "crítica literaria":

1. Lea atentamente el capítulo 3 y determine las diversas unidades temáticas presentes en él.

2. Compare Jn 3,22.25 y Jn 2,4. ¿Cómo se explica la diferencia de sus contenidos?

3. ¿Cuál es la incongruencia contenida en Jn 11,2?

4. Compare los dos "finales" del evangelio en Jn 20,30s y Jn 21,24-25. ¿Cuál es el rasgo propio de cada uno? ¿Qué objetivo persiguen?

Las formas literarias y las fuentes:

1. Analice Jn 4,4-42 y determine la estructura de todo el capítulo distinguiendo las "escenas" que lo componen.

2. Observe las formas literarias presentes en Jn 9 y determine la estructura de todo el capítulo distinguiendo las "escenas" que lo componen.

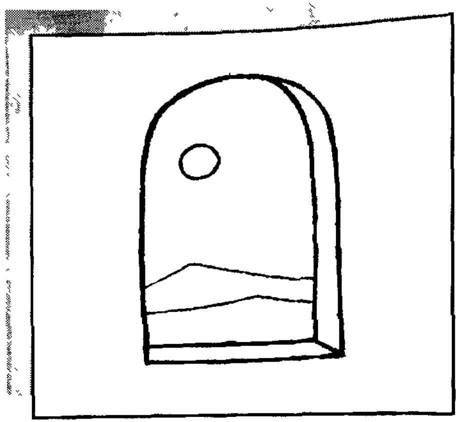
3. ¿Por qué se menciona el "sábado" en Jn 5,9b y 9,14? ¿Qué papel juega el "sábado" en los diálogos que siguen a los textos citados?

El lenguaje:

1. ¿Cuáles son las formas de dualismo presentes en Jn 8,12-59?

2. ¿Cuáles son las predicaciones cristológicas "Yo soy..." presentes en Jn 10,1-18?

3. ¿Cuál es la estructura del malentendido en el cuarto evangelio? Elabore una respuesta a partir de Jn 2,19-20; Jn 3,4-5; Jn 4,10-11.

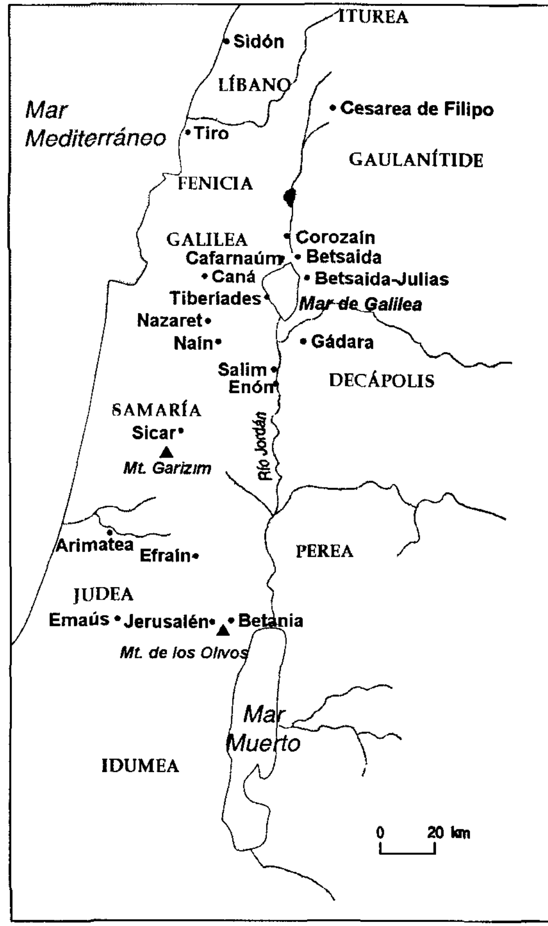


El ambiente

1. El trasfondo histórico

Para comprender adecuadamente una obra escrita al final del primer siglo de la era cristiana, es imprescindible tener en cuenta su trasfondo histórico. Esto no quiere decir que el cuarto evangelio no pueda ser leído con provecho espiritual sin la referencia a su origen histórico, pero hay que advertir el riesgo, si así se lo hiciera, de proyectar al texto modos de pensar y expectativas propias del hombre moderno que probablemente van a tener poco que ver con lo que pensaron y quisieron expresar aquellos creyentes a quienes debemos esta obra.

La consideración del contexto histórico no es una curiosidad científica sino que responde a la intención de ubicar el texto en su situación original. El lector de hoy no puede renunciar a su presente y a sus condicionamientos cuando lo lee, pero debe hacer el esfuerzo que hace todo oyente, cuando intenta escuchar lo que realmente el otro quiso decir, para poder entenderlo. Este es el sentido del siguiente intento de reconstrucción histórica: ayudar a la comprensión del texto por la referencia a las circunstancias que acompañan su origen.



La Palestina del evangelio de Juan

a) El judaísmo

La determinación del papel del judaísmo en el origen del cuarto evangelio exige pasar revista a los textos más importantes. A partir de su "rol literario" –tal como "los judíos" son presentados en el texto– será posible precisar su "rol histórico". Antes de ello exponemos brevemente el cuadro que presentaba el judaísmo en los origenes del evangelio.

El judaísmo a fines del siglo primero

Después de la guerra contra Roma, con su fin catastrófico y la destrucción del templo de Jerusalén (70 d.C.), el judaísmo adquiere un nuevo perfil. De los grupos religiosos activos hasta entonces, los *fariseos* son los que adoptan el rol dirigente y decisivo para la supervivencia de la fe judía. Los *saduceos*, tan estrechamente relacionados con el templo y el "status quo" político anterior a la guerra judía, dejan de tener vigencia como grupo influyente en la realidad social. La *comunidad esenia* de Qumrán deja de existir con la destrucción de su vivienda a orillas del Mar Muerto. De los otros esenios no quedan más huellas. Los *zelotes* son duramente derrotados por las fuerzas armadas romanas, pero esta derrota no marca todavía su fin definitivo. Setenta años más tarde (entre el 132 y el 135 d.C.) harán un nuevo

¿Quiénes eran?

Los fariseos: *Eran una secta o tendencia religiosa del judaísmo que se dedicaba al estudio a fondo de la Torá y de las tradiciones de los padres y exigía el más riguroso cumplimiento de su propia interpretación de la Ley, sobre todo en lo referente al sábado, a la pureza ritual y a los diezmos. A este grupo pertenecían los* ***doctores de la Ley*** *o* ***escribas****.*

Los saduceos: *Eran un partido fundamentalmente político cuya influencia en la sociedad judía era considerable, ya que a ellos pertenecían las* ***familias sacerdotales*** *más importantes, así como una gran parte de la* ***aristocracia*** *de Jerusalén.*

Los esenios: *Eran un grupo religioso, llamado también "Comunidad de la Alianza", separado desde fines del s.II a.C. del sacerdocio del Templo; una especie de monjes con tendencia pronunciadamente ascética que había adoptado una actitud más radical en cuanto a la santificación del sábado.*

Los zelotes: *Eran los miembros de un partido fanático, que actuó principalmente en la rebelión judía del 66-70 d.C. Su objetivo era librar de manera inmediata a Israel de la dominación romana y sustituir a sus representantes en las altas esferas judías.*

intento de liberación que tendrá consecuencias aun más graves. La ciudad misma será destruída. A los judíos se les prohíbe la entrada a Aelia Capitolina, la guarnición romana que se construye sobre sus ruinas. No sólo han perdido el templo, sino la ciudad de Jerusalén como centro religioso del judaísmo.

Los *fariseos* emprenden la tarea de salvar la fe judía después del derrumbe de las instituciones centradas en el templo como símbolo de la identidad religiosa. Si antes del 70 representaban la observancia estricta de la ley, pero no siempre unida al "saber teológico" propio de los *doctores de la ley* o *escribas*, ahora reúnen en sí ambas dimensiones de la vida religiosa. Los doctores de la ley son también fariseos. El judaísmo se reconstruye sobre las bases de la piedad y la teología fariseas.

Esta realidad social del judaísmo a fines del siglo primero se refleja en la manera en que el evangelista presenta a los judíos.

Los "judíos" en el cuarto evangelio

Es necesario comenzar con una aclaración terminológica. La expresión genérica "los judíos" aparece 71 veces en el cuarto evangelio. La diferencia con el vocabulario de los sinópticos es notoria. En los evangelios de Mateo y de Lucas la expresión se encuentra sólo 5 veces, en el de Marcos 6 veces. Algo semejante se observa en la literatura paulina, que, a pesar de ser más extensa, utiliza la forma sólo 26 veces. Dentro del Nuevo Testamento el texto de los Hechos de los Apóstoles es el único que se le aproxima: 79 veces. Pero la analogía tiene que ver con un aspecto más cuantitativo que cualitativo. El rol de "los judíos" en el evangelio de Juan tiene características propias.

EL JUDAÍSMO A FINES DEL S.I	**fariseos**	asumen un rol dirigente y decisivo para la supervivencia de la fe judía
	saduceos	dejan de tener vigencia como grupo influyente en la realidad social
	esenios de Qumrán	dejan de existir
	zelotes	son duramente derrotados por los romanos

"los judíos"					
Mt	Mc	Lc	**Jn**	Hech	Pablo
5	6	5	**71**	79	26

En algunos pasajes "los judíos" son considerados positivamente. Por ejemplo, según Jn 4,22 "la salvación viene de los judíos". Justamente en el diálogo con la samaritana se mantiene vigente la prerrogativa salvífica de Israel. Uno de sus dirigentes, Nicodemo, se interesa por la persona de Jesús (3,1), más tarde lo defenderá (7,50) y finalmente creerá en él (19,39). Otros judíos viven el mismo proceso de conversión (8,30s), aunque en la escena no se advierta cómo ha sido posible el paso a la fe, ni podamos diferenciarlos de aquellos que, luego, buscan apedrearlo (8,59).

Pero, en realidad, son muchos más los textos en los que "los judíos" manifiestan actitudes marcadamente negativas: murmuran contra Jesús (Jn 6,41.52), tratan de apresarlo (7,30.44; 11,57), de apedrearlo (8,59; 10,31s; 11,8) y buscan matarlo (5,18; 7,1.19s.25; 8,37.40; 11,53). En los diálogos con Jesús no entienden sus palabras, lo tratan de samaritano y endemoniado (8,48.52; 10,20). En algunos de estos textos hay un cambio abrupto en la terminología. De pronto los interlocutores de Jesús no son "los judíos", sino "los fariseos"; pero el cambio en la denominación no significa la entrada en escena de un nuevo grupo. Las mismas personas son llamadas indistintamente "los judíos" o "los fariseos" (cf. 7,32.35; 8,13.22; 9,13.15.16. 18.22.40). Estos fariseos tratan de apresarlo (7,32), se precian de no creer en Jesús (7,48), lo acusan de dar testimonio de sí mismo (8,13), junto con los sumos sacerdotes determinan su muerte (11,47-53), expulsan de las sinagogas a los judíos que dicen creer en Jesús (12,42).

En los textos citados, "los judíos" o "los fariseos" son los representantes de la incredulidad y del rechazo activo de quien les estaba revelando a Dios. Pero el rechazo no se da en una única dirección. El Jesús joánico marca repetidas veces su distancia con respecto a sus adversarios: Ellos juzgan según la carne, él no juzga (8,15); ellos son de abajo, él es de arriba; ellos son de este mundo, él no es de este mundo (8,23). Porque no creen en él, van a morir en su pecado (8,22.24), o van a permanecer en él (9,41).

La afirmación más negativa sobre "los judíos" está contenida en Jn 8,44. Jesús hace una alusión ambigua al "padre" de los judíos, contrastándolo con su Padre: "Yo digo lo que he visto junto a mi Padre, y ustedes hacen lo que han aprendido de su padre" (8,38). Estos, para defenderse de una acusación tal le recuerdan a Jesús que el padre de ellos es Abraham (8,39). Pero Jesús les replica que por su modo de obrar con respecto a él, lo que

están revelando es que el verdadero padre de ellos es el diablo (8,44).[35]

Es difícil imaginar una forma más dura de desvalorización a un grupo religioso que la de considerar a sus miembros como hijos del diablo, que buscan solamente satisfacer los deseos de su padre.

La agresividad del lenguaje utilizado por ambas partes revela la agudeza del conflicto. El escenario del mismo hay que buscarlo en la situación que está viviendo la comunidad cristiana en el tiempo en que se redacta el evangelio. El autor hace hablar a Jesús y a los judíos en el lenguaje de la controversia y el rechazo, pero lo que a él le interesa no es reproducir diálogos pasados, sino reflejar su visión del judaísmo y la situación de la comunidad en el presente.

Tres veces se repite una expresión que puede ser la clave para comprender la relación de la Iglesia primitiva con el judaísmo. En Jn 9,21, los padres del ciego de nacimiento se niegan a dar más informaciones sobre su hijo a los judíos que les preguntan: "Pregúntenle a él: tiene edad para responder por su cuenta". El evangelista explica su actitud: "Se habían puesto de acuerdo para *excluir de la sinagoga* al que reconociera a Jesús como Mesías" (9,22). Según Jn 12,42 muchos dirigentes judíos creían en Jesús, pero no lo confesaban abiertamente para no ser *expulsados de la sinagoga.* Finalmente, en la hora de la despedida, Jesús anuncia a los discípulos que van a ser *expulsados de la sinagoga* (16,2).

Lo que Jesús anuncia para el futuro, ya es experiencia vivida por algunos miembros de la comunidad. Han sido expulsados de la sinagoga por haber confesado que Jesús es el Mesías. Evidentemente, el conflicto afectaba a los miembros de la comunidad que provenían del judaísmo. Para los otros, la medida era irrelevante. La recurrencia del dato hace ver que la medida ha causado una herida profunda en los judeocristianos.

En esta polémica, los fariseos parecen ser los protagonistas. Sin embargo, junto a ellos también son citados repetidas veces los sumos sacerdotes (7,32.45; 11,47.57; 12,10; 18,3), pero su mención debe considerarse simplemente como una remi-

35 La crudeza de la afirmación es sólo comparable con Ap 2,9; 3,9: "La sinagoga de Satanás".

niscencia histórica sin valor real al final del siglo primero, ya que con la destrucción del templo concluyó también su ministerio.

Para explicar el hecho de la expulsión de la sinagoga, se recurre a veces a una medida tomada por el judaísmo fariseo a fines del siglo primero. A una lista de alabanzas con dieciocho bendiciones breves que la antigua sinagoga llamaba *shmoneesre*, agregaron una de contenido polémico en el duodécimo lugar. La misma se manifestaba en contra de los herejes o disidentes y en contra del poder romano deseándoles su pronta destrucción. Al final el creyente alababa a Dios, que castiga a los soberbios. En su forma básica la oración fue concebida en la última década del siglo primero, aunque sus raíces sean más antiguas.



Algunos autores han visto en la expulsión de los cristianos de la sinagoga, de la que habla el cuarto evangelio, el eco de una acción dirigida en contra de los herejes en general, como está documentada en la oración sinagogal. La explicación es poco probable porque supone un interés del judaísmo por el cristianismo, que en ese tiempo es difícil de comprobar. Es lógico que los primeros cristianos hagan referencia muchas veces a la realidad de Israel y del judaísmo. Tienen que justificar su fe y el distanciamiento progresivo del judaísmo. Los que se expresan así se sienten profundamente judíos, pero la fe cristiana es un dato al que nunca van a renunciar.

Mirado desde el judaísmo, el panorama era diferente. Los cristianos constituían un grupo más dentro de una realidad pluralista que, si bien después del 70 se expresa principalmente a través del fariseísmo, no dejaba de ser una realidad mucho más compleja. No hay que pensar que los cristianos fueran el problema más serio que debía enfrentar el judaísmo en ese tiempo.

Esa diferencia de perspectivas explica, por un lado, el modo en que son presentados "los judíos" en el cuarto evangelio. Para los cristianos ellos encarnan el rechazo de la luz. Como hijos del diablo, no van a renunciar a sus intentos homicidas hasta que consigan que Jesús sea crucificado. Pero la misma causa hace difícil, por otro lado, que la expulsión de la sinagoga –que ha tenido un efecto traumático en los judeocristianos de la comunidad de Juan– sea la consecuencia de una medida casi jurídica tomada por las autoridades judías. Hay que evitar juzgar

al judaísmo oficial de fines del siglo primero con parámetros propios de las estructuras cristianas nacidas algunos siglos más tarde

Según esta interpretación, la expulsión de la sinagoga, cuya realidad no puede ser puesta en duda, tiene simplemente un alcance local, en el marco geográfico de una ciudad en la que conviven una comunidad cristiana y una comunidad judía que posee su sinagoga. La relación entre ambas comunidades es conflictiva. Los primeros afectados son los judeocristianos, quienes, como se verá en el próximo punto, forman el grupo más importante dentro de la comunidad.

b) Los grupos en la comunidad

Las comunidades cristianas no eran homogéneas ni por la condición social ni por el origen de sus miembros. Sobre el primer punto es poco lo que se puede recabar de los datos contenidos en el texto. Sobre el origen de los cristianos que constituyen la comunidad, en cambio, es posible arriesgar algunas conjeturas.

La existencia de "grupos" dentro de una comunidad cristiana no es un fenómeno que se manifiesta por primera vez a fines del siglo primero. Uno de los escritos cristianos más antiguos, la primera carta de Pablo a los cristianos de Corinto, es un testigo privilegiado de la existencia de tales grupos y de las tensiones que necesariamente se generan a su alrededor.

Lo que se puede leer entre líneas acerca de los grupos presentes en la comunidad del cuarto evangelio no es mucho, pero vale la pena prestarle atención.

Los judíos

El componente judío dentro de la comunidad es fuerte. Su presencia se advierte no sólo en la adopción de múltiples tradiciones de parte del cristianismo primitivo, que se explica mejor suponiendo un vínculo de unión con los orígenes judeocristianos. Hay también otros signos que demuestran dicha presencia.

Con frecuencia se utilizan términos de origen hebreo, como "Rabbi" (1,38), "Messia" (1,41; 4,25), "Kephás" (1,42), "Rabbuní" (20,16). El autor también conoce el término griego correspondiente ("didáskalos", "Christós", "Petros") pero, queriendo ser fiel a la tradición recibida, prefiere conservar las palabras en su forma original. Con todo, no pierde de vista a los lectores del evangelio, entre quienes se encuentran aquellos que no conocen el hebreo. Por eso, en cada caso traduce la palabra correspondiente. Sin embargo, en Jn 5,2 encontra-

mos un ejemplo de lo contrario. El autor habla primero de la "piscina probática", y recién después agrega su nombre en hebreo: *Bethzathá*.

Algo semejante ocurre con la explicación de elementos culturales (cf 2,6: las tinajas de piedra con agua se destinan a la purificación de los judíos; 4,9: los judíos no se tratan con los samaritanos) o de nombres de lugares (cf 9,7: la piscina de Siloá quiere decir "del Enviado").

Lógicamente podría pensarse que un autor judeocristiano explica a una comunidad con una mayoría de creyentes provenientes del paganismo todas estas cosas que les eran culturalmente extrañas. Mirando la estructura de la comunidad joánica hay que decir que también esto es cierto, pero que no es suficiente como para minimizar la presencia judía en ella.

Como fue visto en el punto anterior, la expulsión de la sinagoga es un problema que toca solamente a los judeocristianos. Los textos tan polémicos en contra de "los judíos" tienen todo el carácter de una "pelea de familia", en donde las injurias y las heridas son mucho más dolorosas que las sufridas en una controversia con una persona ajena o apenas conocida.[36]

Al dirigirse a "los judíos" hemos constatado que en el Jesús joánico predomina el tono negativo, a veces francamente condenatorio. Pero hay otros textos que parecen ser una excepción a esta actitud, lo que hace más difícil su explicación, porque manifiestan un interés particular por este grupo.

El octavo capítulo brinda un ejemplo típico tanto por su tono polémico cuanto por el papel paradojal que les toca cumplir a "los judíos". El diálogo con Jesús muestra a cada paso el rechazo recíproco. Ni siquiera entienden que cuando Jesús habla de aquel que lo envió, se está refiriendo al Padre (8,27). De ningún otro capítulo fueron citados tantos textos a propósito del malentendido como de este capítulo. El texto es la prueba evidente de que Jesús habla un lenguaje propio que los judíos no entienden ni pueden entender.

36 Algo semejante se observa en el Evangelio de Mateo También aquí se trata de una comunidad judeocristiana El tono polémico que alcanza el cap 23 recuerda a textos joánicos En los escritos nacidos en comunidades cristianas con fieles de origen pagano hay pasajes en contra del judaísmo, pero no poseen la virulencia de los textos citados. Sirvan como ejemplo los evangelios de Marcos y de Lucas, y la carta de Clemente Romano a la comunidad de Corinto.

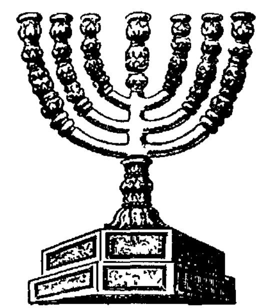
Tienen en común un cierto número de palabras, pero no su significado.

Frente a este estado de cosas, es sorprendente la observación hecha en Jn 8,30, al final de dos diálogos sin comunicación: "Mientras hablaba así, muchos creyeron en él". ¿Cuál es el origen de estos creyentes? No hay nada en el pasaje anterior (8,12-29) que haga suponer una aceptación de lo que dice Jesús por parte de los judíos.

Jn 8,31 nuevamente hace referencia a los judíos "que habían llegado a la fe en él". Jesús se dirige a ellos con una propuesta que se comprende sólo a la luz de la fe: "Si ustedes permanecen fieles a mi palabra, serán verdaderamente mis discípulos: conocerán la verdad y la verdad los hará libres" (8,31-32). Del texto se podría inferir que Jesús ha tomado en serio lo afirmado en 8,30, es decir, la conversión de los judíos. Ahora bien, si los judíos creen en él, a continuación deben dar otro paso. La fidelidad a la palabra del Maestro es lo que hace posible el discipulado y la liberación que produce la verdad.

La lectura del resto del capítulo muestra que estos "creyentes" en realidad no han cambiado su actitud de rechazo ante Jesús. Del malentendido se pasa al agravio (8,48.52) y, finalmente, cuando las palabras han perdido su sentido y la incomunicación es manifiesta, se llega al intento de violencia física: "Tomaron piedras para apedrearlo, pero Jesús se escondió y salió del Templo" (8,59). El que se había proclamado en el Templo como luz del mundo (8,12), abandona ahora el lugar de culto de aquellos que decían ser hijos de Abraham y de Dios (8,39.41), pero que han sido puestos al descubierto como hijos del diablo (8,44).

La dificultad para entender la afirmación sobre la fe de algunos judíos en el contexto del capítulo 8 a veces ha sido resuelta recurriendo a la hipótesis de una glosa posterior, pero esto solamente significa trasladar el problema del autor a un redactor tardío. Por lo tanto, la cuestión queda en pie: ¿Por qué se presenta a los judíos como creyentes, cuando ni el diálogo anterior ni el siguiente –y mucho menos el desenlace violento al final– permiten suponer un cambio de actitud en ellos?



La explicación no hay que buscarla en el contenido literal del texto. A ese nivel no hay comprensión, sino rechazo; el camino a la fe está cerrado. Si, en cambio, consi-

deramos el texto desde el impacto que el autor desea producir en el lector, descubrimos otra perspectiva que puede solucionar el problema.

El incomprensible acto de fe de los judíos es puesto de relieve pensando ya en los lectores del evangelio. Los miembros judeocristianos de la comunidad pueden identificarse con esos creyentes. Ellos mismos están experimentando la hostilidad de los judíos y su aversión a la fe cristiana. Pero también saben que "la salvación viene de los judíos" (4,22), y que ésta se concreta en el enviado del Padre como luz del mundo.

Aunque el acto de fe narrado por el evangelista, sea difícil de comprender en el contexto inmediato, para los lectores judeocristianos se vuelve una posibilidad de mantener y robustecer su identidad judía como miembros de una comunidad cristiana.

Otros textos confirman lo observado en el capítulo 8. Al final del relato de la "resurrección" de Lázaro hay diferentes reacciones. Muchos de los judíos que habían ido a consolar a las dos hermanas y habían visto lo obrado por Jesús, creen en él (11,45). Otros, en cambio, van hacia los fariseos y les comunican el hecho (11,46). En Jerusalén son muchos los que creen en él viendo sus signos (2,23), aunque él no confía en ellos.

Según 7,31 muchas personas entre la multitud terminan creyendo en él (cf 10,42).[37] En estos últimos textos no se habla explícitamente de "los judíos" pero el contexto no permite otra interpretación.

También Nicodemo debe ser mencionado entre los "ejemplos literarios" por cumplir una importante función "extratextual" –lo que suscita en el lector–, además del rol que cumple en la trama narrativa. A su modo, él testimonia que, así como en algunos dirigentes judíos había una actitud de rechazo, en otros en cambio había una actitud de apertura. Nicodemo no está solo; como él hay muchos dirigentes que también creen en Jesús, aunque no se atrevan a confesar públicamente su fe (12,42).

Estos judeocristianos de la comunidad joánica son antiguos judíos helenistas que hablan griego como lengua materna, aunque saben leer hebreo y, al menos, entienden el arameo. La existencia entre

37 Jn 12,37 da una versión negativa del poder de los signos para suscitar la fe: "Aunque había hecho tales signos delante de ellos, no creyeron en él".

ellos de judíos de origen palestinense no se puede excluir, pero es poco probable.

El problema es que no hay datos seguros acerca de la localización de dicha comunidad, y a partir de aquí habría que considerar la posibilidad de que no solamente judíos de la diáspora, sino también de Palestina, se hayan integrado a la misma.

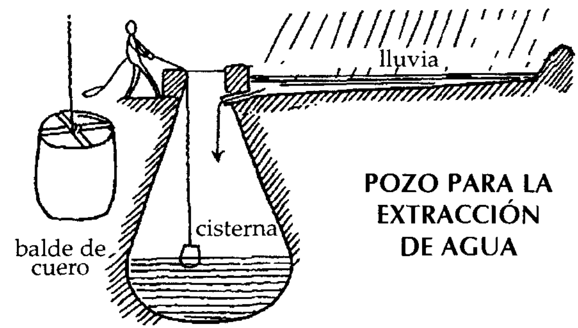
Los samaritanos

- El punto de partida: el encuentro con los samaritanos en Jn 4

El encuentro de Jesús primero con una mujer samaritana y luego con todos los habitantes de una ciudad de esa región, constituye el contenido de un relato sin paralelo en los evangelios sinópticos. El centro topográfico está dado por el pozo al que llegan Jesús y sus discípulos. Cuando éstos van a la ciudad a comprar alimentos (4,8) Jesús se queda solo, lo que hace posible un diálogo personal con una mujer que había ido a buscar agua (4,7).

El elemento desencadenante es la revelación de la situación existencial que vive la mujer. Cuando Jesús le pide que llame a su marido, ella responde diciendo que no tiene marido. La palabra de Jesús la confronta con su propia realidad: "Tienes razón al decir que no tienes marido, porque has tenido cinco y el que ahora tienes no es tu marido; en eso has dicho la verdad" (4,17b-18).

La mujer accede gradualmente al conocimiento de Jesús. Su respuesta: "Señor, veo que eres un profeta" (4,19) es el primer paso. Al final del encuentro dirá: "Yo sé que el Mesías, llamado Cristo, debe venir; cuando él venga, nos anunciará todo" (4,25). Jesús confirma su expectativa con una autorrevelación: "Yo soy, el que habla contigo" (4,26). Como en la vocación de los primeros discípulos (Jn 1,35-51), donde el encuentro con Jesús se realiza a través de algún mediador, también aquí el encuentro entre Jesús y los samaritanos tiene a la mujer como intermediaria. Cuando ella vuelve a la ciudad –la experiencia ha sido tan importante



POZO PARA LA EXTRACCIÓN DE AGUA

que olvida el cántaro para el agua junto al pozo (4,28)– la mujer les anuncia a los otros samaritanos: "Vengan a ver a un hombre que me dijo todo lo que hice. ¿No será el Mesías?" (4,29). La revelación de su propia historia la lleva a la pregunta mesiánica. Así tiene lugar otro encuentro junto al pozo de Jacob. Ahora son los habitantes de la ciudad los que van hacia Jesús (4,30) y le piden que permanezca con ellos (4,40).

El breve dato –"Y él permaneció allí dos días" (4,40b)– supone un cambio de lugar. Los samaritanos han salido de la ciudad para ir a ver a Jesús. Después del encuentro vuelven todos a la ciudad, y allí Jesús permanece dos días. "Muchos samaritanos de esa ciudad habían creído en él por la palabra de la mujer, que atestiguaba: «Me dijo todo lo que hice»" (4,39). La fe de muchos samaritanos es el primer resultado del anuncio hecho por la mujer.

El contacto directo con Jesús y con su palabra durante su permanencia en la ciudad va a llevar a muchos más a la fe. Ahora ya no creen solamente por el testimonio de la mujer: "Nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que él es verdaderamente el Salvador del mundo" (4,42).

El relato es una unidad literaria con una estructura bien pensada. ¿Tiene alguna base histórica? Dos textos de los sinópticos reflejan mejor la verdadera relación de Jesús y su grupo con respecto a los samaritanos. El primero es un relato breve transmitido solamente en Lc 9,52-56.

Jesús envía mensajeros a una aldea samaritana para que le busquen un albergue para él y sus discípulos. En contra de todas las reglas de hospitalidad vigentes en la antigüedad, los samaritanos, al enterarse de que iban a Jerusalén, se niegan a darle albergue. El hecho no se explica, pero la reacción no es sorprendente. La enemistad entre judíos y samaritanos era tan conocida como las consecuencias que de ella derivaban en la vida cotidiana. Este primer texto es el reflejo de dicha hostilidad.

El segundo texto es la palabra de Jesús que transmite Mt 10,5: "No vayan por el camino de los paganos ni entren a la ciudad de los samaritanos". Este dicho se encuentra al comienzo del discurso de la misión de los discípulos (Mt 10,1-42), es decir en una composición que en su forma actual es el producto de la obra redaccional de Mateo.

A favor de su autenticidad está el hecho de que el movimiento de Jesús es un movimiento de renovación del judaísmo dentro de los límites de Israel concreto. La siguiente frase de Jesús: "Vayan, en cambio, a las ovejas perdidas del pueblo

de Israel" (Mt 10,6), completa el cuadro: Los destinatarios de la misión no son los paganos ni los samaritanos, sino los judíos de Palestina.

A la luz de estos textos, podemos concluir que es poco probable que la narración del encuentro con la mujer samaritana, y luego con todos los habitantes de la ciudad, responda a un hecho así acaecido en el tiempo de Jesús. La oposición con los otros dos textos es demasiado grande como para poder encontrar aquí algo más que una muy bien lograda creación literaria.

Si se admite esta interpretación, surge entonces la pregunta por el motivo que lleva al autor a crear dicha escena. La respuesta, que será confirmada por otros elementos en los puntos siguientes, es esta: Como en el caso de los judíos que habían llegado a creer en Jesús, también estos samaritanos anticipan la situación de aquellos miembros de la comunidad joánica cuyo origen era samaritano. La profesión de fe que ellos realizan a nivel textual prefigura la profesión de fe que otros muchos creyentes realizarán al integrarse a la comunidad.

Considerada desde esta perspectiva, la narración tiene un carácter ficticio sólo en un aspecto: no reproduce un episodio de la actividad de Jesús, sino que es un producto de la fantasía creadora del autor. Pero no es ficticia en su relación con el presente de la comunidad joánica.

En ella hay cristianos de origen samaritano que en esa "ficción" pudieron leer una página de su propia historia. Las circunstancias de su proceso de conversión a la fe cristiana pudieron ser muy diferentes. El núcleo de la historia, en cambio, era sustancialmente el mismo: el testimonio de otros creyentes los había conducido a la fe en Jesús como el salvador del mundo.

- La misión cristiana en Samaría

Para entender el relato de Jn 4 es necesario tener en cuenta algunos elementos que pertenecen a la historia de la misión cristiana. El material que contienen las fuentes no es mucho, pero es suficiente para ubicar el texto en un horizonte más amplio.

El libro de los Hechos de los Apóstoles narra el éxito de la misión cristiana en Samaría. Después de la muerte de Esteban, los judeocristianos helenistas abandonan Jerusalén para tomar distintos rumbos. Según Hch 8,5 es el diácono Felipe el que anuncia el mensaje cristiano en una ciudad samaritana. Más tarde, Pedro y Juan también irán a Samaría (Hch 8,14).

Hch 9,31 presupone la existencia de comunidades cristianas en Samaría. El texto habla de "la

iglesia en toda Judea, Galilea y Samaría" (cf Hch 9,31). De esta manera se cumple lo anunciado por el Resucitado en Hch 1,8: "Y ustedes serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra".

Si queda claro que la narración es parte de la concepción eclesiológica de Lucas, este no es un motivo como para poner en duda el núcleo fundamental del relato: Pocos años después de la muerte de Jesús, misioneros oriundos de Jerusalén anunciaron el mensaje en Samaría. El resultado positivo de la misión quedó testimoniado por las comunidades cristianas que surgieron en esa región.

Jn 4 y Hch 8 pueden considerarse como dos versiones diferentes del mismo hecho.[38] Mientras que Hch 8 lo ubica en el tiempo de la misión cristiana, Jn 4 lo retrotrae al tiempo de Jesús. De este modo, la versión adquiere un fuerte tono apelativo: la fe de los samaritanos nace del encuentro con Jesús. Los samaritanos, que en algún momento de la historia de la misión cristiana fueron alcanzados por el mensaje de la fe, descubren la continuidad con una historia comenzada en el tiempo de Jesús.

- El interés por los samaritanos en Jn

Jn 4 es el texto más extenso, pero no es el único en el que se nombra o se alude a los samaritanos. Con intención claramente agraviante, los judíos llaman a Jesús "un samaritano y endemoniado" (8,48). En su respuesta, Jesús dice que no es ningún endemoniado, pero no dice nada como para liberarse del cargo de ser un samaritano.

Las hostilidades entre judíos y samaritanos tenían formas de expresión claras. Ser "samaritano" quería decir tanto hereje como miembro de un pueblo impuro. Lo primero, por la separación de la comunidad samaritana de la comunidad de Jerusalén, aceptando del Antiguo Testamento solamente el Pentateuco.

Lo segundo se debía a la historia transcurrida después de la caída del Reino del Norte (721 a.C.), en la que diversos pueblos paganos ocuparon el territorio samaritano (2 Re 17). La mezcla de razas fue inevitable. Los judíos del cuarto evangelio utilizan el término "samaritano" aplicado a Jesús a partir de la actitud hostil hacia los samaritanos en general. Pero hay otro detalle importante.

38 El interés por los samaritanos es uno de los elementos comunes al cuarto evangelio y a la obra de Lucas.

De acuerdo a la interpretación samaritana original, los descendientes de Caín poblaron la tierra. Dado que Caín, el primer homicida, era considerado hijo del diablo, los judíos, como sus descendientes, son igualmente hijos del diablo. Esto significa que lo que Jesús dice a los judíos en Jn 8,44 pertenece igualmente a la polémica entre judíos y samaritanos: "Ustedes tienen por padre al demonio y quieren cumplir los deseos de su padre. Desde el comienzo él fue homicida y no tiene nada que ver con la verdad, porque no hay verdad en él". ¡Jesús habla como solía hacerlo un samaritano cuando quería agraviar a los judíos!

Otro ejemplo de influencia samaritana se encuentra en la conclusión del relato de la multiplicación de los panes: "Cuando los hombres vieron el signo que había hecho dijeron: Verdaderamente este es el profeta que debía venir al mundo" (6,14). Inmediatamente después los mismos hombres pretenden coronar a Jesús como rey (6,15).

El reconocer a Jesús como el profeta esperado corresponde exactamente a la esperanza "mesiánica" samaritana. Al considerar sólo al Pentateuco como Palabra de Dios, no podían esperar un mesías de la descendencia de David (2 Sam 7,12). Dos motivos explican esta actitud:

1) toda la literatura bíblica fuera del Pentateuco carecía de valor. Por lo tanto, la promesa mesiánica hecha a David no era una excepción;

2) era imposible que los samaritanos aceptaran a un mesías que representara a la casa de David, es decir, al Reino del Sur. Sin embargo, esto no significaba que hubieran renunciado a todo tipo de espe-

¿Por qué había enemistad entre judíos y samaritanos?

Después de la ocupación de Samaría (721 a.C.), la población indígena fue deportada y sustituida por colonos asirios de Babilonia y otros pueblos paganos. De esta manera, en el antiguo reino del norte se formó y estableció un pueblo, compuesto de una mezcla de israelitas y paganos.

Por este motivo, juntamente con el culto a Yavé, practicaban el de sus dioses propios. Después de que los judíos regresaran del exilio en Babilonia y se reestablecieran en el reino del sur, los samaritanos tuvieron la intención de unirse a ellos, pero fueron rechazados por los primeros por no haber colaborado con ellos durante la rebelión de los Macabeos. Desde entonces hubo una gran enemistad entre ambos pueblos.

ranza mesiánica. La promesa hecha por Dios a Moisés en Dt 18,18 era el fundamento de su esperanza: "Suscitaré entre tus hermanos un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca y él dirá todo lo que yo le ordene".

El profeta prometido era mirado como el que debía venir al mundo al final de los tiempos. La idea mesiánica no fue dejada de lado completamente, y esto se advierte en Jn 6,15. La realeza no pertenece a la imagen del profeta, sino a la del ungido real. En este caso los hombres consideran a Jesús como el Profeta-Rey.

El episodio de la multiplicación de los panes concuerda bien con esta esperanza. El hecho milagroso recordaba el don del maná en el desierto. En Ex 16,4 es Dios el que le dice a Moisés: "Yo haré caer pan para ustedes desde lo alto del cielo". El motivo será retomado en Jn 6,31: "Nuestros padres comieron el maná en el desierto". Como Moisés fue el mediador del pan del cielo, ahora es Jesús el que les da el pan. La promesa del Profeta-Rey se había cumplido en él.

En la teología del evangelista, Jesús no es el cumplimiento de esta promesa. Jesús no es un profeta "como Moisés". Moisés da testimonio de él, en cuanto que escribió sobre él (Jn 5,46). La distancia entre el profeta prometido y el Logos que al principio estaba junto a Dios (1,1), es inconmensurable.

También en la narración de Jn 6,15, Jesús se muestra reticente con respecto a su coronación como Profeta-Rey. Cuando se da cuenta de lo que va a ocurrir, se separa de la multitud y se va solo a la montaña.

Lo que puede deducirse de estos textos es que concepciones y expresiones propias de la teología samaritana están presentes en el evangelio de Juan. No todas ellas son igualmente importantes, ni pueden aceptarse a ojos cerrados, pero de un modo u otro forman parte de un proceso de recepción de tradiciones que se explica solamente si en la comunidad joánica también estaban representados los samaritanos.

Los griegos

El término "helenos" designa a todos aquellos que, por su lengua y su educación, estaban incluidos en el vasto fenómeno cultural del "helenismo". Cuando el Nuevo Testamento habla de "judíos y griegos" (Rom 1,16; 2,9s; 3,9 etc.) los dos términos engloban a todos los habitantes de la *oikoumene*, es decir, del mundo de la cultura que se distinguía del mundo de los bárbaros.

En el cuarto evangelio se menciona a los "helenos" sólo dos veces. La primera vez por un malentendido de las palabras de Jesús. Ante la afirmación de Jesús de que lo buscarán pero no lo encontrarán, y que adonde él va los demás no pueden ir (7,34), los judíos piensan que Jesús tal vez quiere irse a "la diáspora de los griegos" para transmitirles su doctrina (7,35).

La palabra diáspora, que significa "dispersión", designa el medio geográfico en el que se encuentran los griegos, es decir el inmenso territorio de habla y cultura griega existente en la época imperial romana. No se trata de judíos helenistas, que también vivían en la "diáspora", fuera de Palestina, sino de todos los paganos que se reconocían helenistas.

El autor presenta a los judíos como incapaces de entender las palabras de Jesús. Su "irse" significa algo muy diferente a lo que ellos suponen[39]. El segundo texto en el que se habla de "los griegos" se refiere a la última pascua que Jesús celebra en Jerusalén, antes de su muerte. Algunos griegos que habían ido a Jerusalén con motivo de la fiesta se dirigen a Felipe, el discípulo proveniente de Betsaida, diciéndole que quieren ver a Jesús (12,20s). Pero no se menciona el motivo que los lleva a formular este pedido. Felipe le transmite el mensaje a Andrés y juntos se lo dicen a Jesús (12,22).

Después del procedimiento un poco trabajoso, el lector espera que Jesús responda de algún modo a este pedido, o que, por lo menos, diga algo a estos griegos interesados en verlo. La expectativa no se cumple. La respuesta de Jesús parece ignorar toda la escena anterior: "Ha llegado la hora en que el Hijo del Hombre va a ser glorificado. Les aseguro que si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto. El que tiene apego a su vida, la perderá, y el que no está apegado a su vida en este mundo, la conservará para la Vida eterna" (12,24s).

¿Cómo se explica este hecho? Ante todo hay que reconocer que la escena está construida de un modo creíble. Estos griegos son los así llamados "temerosos de Dios", que estaban interesados por el judaísmo, pero que no eran "prosélitos", lo que hubiera implicado su integración total al judaísmo. Su presencia en Jerusalén se explica por el deseo de

39 Los textos pertinentes fueron alistados en I 6.d, al ver el fenómeno del malentendido joánico.

celebrar la gran fiesta de la Pascua judía, aunque no pudieran participar de ella en forma plena.

Es cierto que Jesús no responde a su deseo ni se dirige explícitamente a ellos con sus palabras. Pero hay algo aún más importante. En esas palabras está resumido el centro de la cristología joánica: la glorificación del Hijo del Hombre que se llevará a cabo con su "elevación" en la cruz[40].

A partir de esto también se puede entender el texto citado anteriormente. Como en el caso de los judíos y de los samaritanos, el evangelista crea personajes "literarios" que representan a los grupos existentes en la comunidad. La aplicación a "los griegos" no ofrece dificultades. Realmente Jesús ha ido a enseñar a la "diáspora" de los griegos, pero no personalmente, sino en la persona de los misioneros que han anunciado el kerigma cristiano.

El kerigma es la primera proclamación pública del acontecimiento salvífico de la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, realizada por la Iglesia apostólica primitiva para comunicar y suscitar la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios.

Estos griegos desean "ver" a Jesús. En realidad no lo verán (cf Jn 20,29), pero sí escucharán su palabra que les anuncia el misterio de la vida revelada en la cruz. Lo que se ha hecho realidad en Jesús, en su cruz y en su exaltación, se hará verdad también en ellos si es que, como el grano de trigo, están dispuestos a morir para poder dar mucho fruto.

Nuevamente nos encontramos con el mismo fenómeno literario observado a propósito de los judíos y los samaritanos. El texto no dice explícitamente que hay un grupo de griegos en la comunidad joánica, pero su estructura y su mensaje se entienden mejor si es que, leyendo entre líneas, se adivina la presencia de un grupo de griegos en la comunidad joánica, que se siente especialmente interpelado por la escena descrita en el evangelio.

De la misma manera, más allá del tiempo y de la distancia geográfica, el cristiano puede volver a encontrarse en su realidad creyente leyendo el evangelio. El texto habla de personas que permanecen anónimas. El lector puede identificarse con ellas integrándose así en una historia de fe que comienza siempre en un encuentro con Jesús.

---

40 Cf I 6 b

Por otra parte, a fines del siglo I se hacen notar por doquier los frutos de la misión paulina. Hay autores de origen pagano que escriben a comunidades en las que la mayoría de los fieles tienen el mismo origen. Textos como el evangelio de Marcos en un ambiente de habla latina, el evangelio de Lucas dirigido a cristianos de Asia menor, o la Carta de Clemente Romano a la comunidad de Corinto, testimonian la amplitud y la importancia del fenómeno.

Desde este punto de vista, el cuadro que presenta el cuarto evangelio no tiene nada de extraordinario. También los creyentes provenientes del paganismo quieren anunciar su presencia en el evangelio, como testimonio de la realidad de la comunidad a la que pertenecen. Y lo hacen a través de estos dos textos. De los mismos bien puede decirse que son "discretos" en el modo en el que anuncian su presencia, ya que están casi escondidos en el conjunto del evangelio.

En ese tiempo probablemente no necesitaban más para remarcar su presencia y hacer ver su importancia. La historia del cristianismo en el siglo segundo les dará la razón. La iglesia que se difunde en todo el imperio y alcanza todos los estratos sociales no es la iglesia de los judeocristianos, sino la de los paganos conversos. Esa es la iglesia de "los griegos".

c) Juan el Bautista

La persona de Juan el Bautista dejó profundas huellas en la historia del judaísmo y de las primeras comunidades cristianas. Lo mismo puede observarse en el cuarto evangelio, aunque, comparándolo con los otros testimonios cristianos sobre el Bautista, su figura asuma nuevos rasgos. Detrás de esto se oculta un problema que involucra en forma directa a la comunidad joánica.

El papel de Juan el Bautista

Los evangelios sinópticos presentan a Juan el Bautista como el "precursor" de Jesús. Él es el enviado que anuncia la llegada de aquel que viene después, pero que es más fuerte que él (Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16). Lucas es el que más acentúa este aspecto, narrando una historia de familia en la que el "precursor" nace seis meses antes que el mesías esperado (Lc 1,24-26.56).

El cuarto evangelio también conoce esta tradición y la transmite como palabra del Bautista: "Yo bautizo con agua pero en medio de ustedes hay alguien al que ustedes no conocen: él viene detrás

de mí, y yo no soy digno de desatar las correas de su sandalia" (Jn 1,27)[41].

Pero no es este el rasgo que define la figura de Juan el Bautista. Mucho más importante es su papel de testigo de Jesús.

Desde su primera mención, en un texto en prosa (1,6-8) que interrumpe el ritmo del himno al Logos (1,1-18) el lector sabe cuál es la misión del Bautista: "Vino como testigo, para dar testimonio de la luz" (1,7).

La escena que sigue al prólogo introduce su figura con las palabras: "Éste es el *testimonio* que dio Juan..." (1,19). El contenido de su testimonio es doble. Por un lado, tenemos un elemento "negativo" que hace relación a su propia persona: Él no es la luz (1,8), no es el Cristo, ni Elías, ni el Profeta (1,21s; 3,28). Este elemento se explica por el carácter mismo de aquello de lo que él es testigo. Por otro lado, está el elemento "positivo" en referencia a la persona de Jesús, ya que lo proclama por lo que es: el Cordero de Dios (1,29.36). Además, el sentido de su actividad bautismal es revelar la dignidad mesiánica de Jesús a todo Israel (1,31).

Juan el Bautista	
⊖	⊕
***no** es la luz (1,8)* ***no** es el Cristo, ni Elías, ni el Profeta (1,21; 3,28)*	***es** testigo del Cordero de Dios (1,29.36)* ***es** revelador de la dignidad mesiánica de Jesús a Israel (1,31)* ***es** testigo de la verdad (5,33; 10,41)*

En una alusión al bautismo de Jesús, Juan el Bautista dice haber visto al Espíritu descendiendo sobre Jesús en la forma de una paloma (1,32). Su testimonio es tan eficaz que dos de sus propios discípulos, cuando lo oyen, deciden seguir a Jesús (1,35-37).

El mismo papel de testigo está expresado en la imagen atribuida al Bautista en Jn 3,29. En el texto se lo compara con el amigo del novio que está allí, oye la voz del novio y se llena de alegría. El senti-

41 En el prólogo está citado otro dicho del Bautista que juega con la relación de espacio y de tiempo: "El que venía detrás de mí se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo" (1,15).

do de la expresión –a primera vista enigmático– se aclara al tener en cuenta una costumbre judía propia de la noche de bodas: Un amigo del novio se quedaba cerca de la cámara nupcial; la voz del novio confirmaba el estado virginal de la novia y con ello el cumplimiento de una importante condición del contrato matrimonial.



Aunque se trate de una comparación referida a una situación muy concreta y profana tomada de la tradición judía[42], el Bautista sigue siendo el testigo fiel que da testimonio de la verdad, como lo afirman 5,33 y 10,41.

El "testimonio" es un tema importante para la cristología joánica. El testigo de Jesús por excelencia no es ningún hombre, sino Dios mismo. Por este motivo Jesús va a afirmar que él tiene "un testimonio mayor que el de Juan": las obras que el Padre le encomendó realizar (5,36). Esta afirmación no desacredita el valor del testimonio del Bautista ni pone en cuestión su papel de testigo. La subordinación de su testimonio al testimonio del Padre simplemente está marcada por el fundamento de la fe judeocristiana.

Hay otros textos que presentan al Bautista en una relación de cierta competición con la persona de Jesús. Jesús atrae y bautiza a más discípulos que Juan (3,36; 4,1); el Bautista no hace ningún signo (10,41), mientras que los signos de Jesús no sólo son muchos (20,30), sino que también promueven el acto de fe en él.

El conflicto

El papel que juega el Bautista en el cuarto evangelio no puede explicarse a partir de las tradiciones conocidas en la primera generación cristiana acerca de su persona y de su relación con Jesús. Aquí surge un elemento nuevo que no es el fruto de la evolución literaria, sino de una situación histórica.

El problema tiene su origen en la fascinación ejercida por la figura del Bautista ya durante su vida y el halo luminoso que rodeó su memoria

42 La imagen en sí no tiene nada de religioso, pero se presta a una interpretación alegórica. Independientemente de este texto, la alegoría de la relación nupcial aplicada a Cristo y a la Iglesia está desarrollada en 2 Cor 11,2 y, sobre todo, en Ef 5,21-33.

después de su muerte. La leyenda de su vuelta a la vida está bien documentada. Algunos creen que Jesús es el Bautista que ha resucitado (Mc 8,28). Otros lo vieron como un nuevo Elías aparecido al final de los tiempos, vinculándolo con el profeta veterotestamentario a causa de su aspecto. Jesús parece compartir esta opinión. Cuando le preguntaron si Elías iba a volver, responde: "Elías ya ha vuelto y han hecho con él lo que quisieron" (Mc 9,13; Mt 17,12). Esta afirmación puede aplicarse solamente a la figura del Bautista.

Esto significa que Juan el Bautista fue mirado por sus seguidores como un personaje escatológico, como un Elías que ha vuelto a la vida; que, así como había sido arrebatado misteriosamente al cielo, del mismo modo había retornado a la tierra. Se puede hablar de una dignidad "mesiánica", siempre que la expresión se entienda no en referencia al mesianismo davídico, sino en referencia a la figura de un enviado de Dios como Salvador y Juez escatológico.

El evangelista Lucas pone en labios de Zacarías un himno de acción de gracias por el nacimiento de su hijo Juan. El himno tiene carácter evidentemente mesiánico: "Y a ti, niño, te llamarán profeta del Altísimo porque irás delante del Señor a preparar sus caminos, anunciando a su pueblo la salvación, el perdón de sus pecados" (Lc 1,76s). Él es el sol que nace de lo alto "para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte" (Lc 1,78s). En el ambiente en el que nace este himno no hay dudas sobre el mesianismo del Bautista, a quien va dirigido. Lucas puede incluirlo sin temor a malentendidos porque en su interpretación Juan es el "precursor" del Mesías Jesús.

Estos datos son suficientes como para reconstruir la situación en la comunidad joánica y el conflicto en torno a la persona del Bautista. En ella hay miembros que alguna vez fueron simpatizantes o incluso pertenecieron a algún grupo de sus seguidores. A fines del siglo primero ya no se trata de gente que fue bautizada personalmente por Juan, sino de judíos que creían que las promesas mesiánicas habían tenido su cumplimiento con la aparición del Bautista.

El hecho, difícilmente conciliable con la tradición sinóptica que considera que los discípulos de Jesús se reclutan entre discípulos del Bautista que van a Jesús por el testimonio de Juan (1,35-42), refleja la situación de estos creyentes. Han llegado a Jesús, pero para eso han tenido que pasar por Juan.

Esto supone un contacto entre la comunidad joánica y algún grupo de seguidores del Bautista. Por lo visto, así como algunos reconocen en Jesús al

Mesías, también hay otros que se mantienen fieles a su confesión original. Para ellos la luz del mundo, el Mesías, no es Jesús, sino el Bautista.

La respuesta del autor y de su comunidad ubica los términos de la relación entre Jesús y el Bautista siguiendo el criterio de la fe cristiana. Pero ya no es suficiente presentar a Juan como el "precursor". La polémica con los seguidores del Bautista exige un elemento clarificante con mayor fuerza probatoria. Nada mejor, justamente, que presentar a Juan como el testigo de la mesianidad de Jesús, que niega una y otra vez cualquier atribución mesiánica sobre sí. El papel que desempeña el Bautista en el cuarto evangelio es el reflejo del conflicto.

d) El trasfondo cultural

El lenguaje, el modo en que se expresa el anuncio cristológico, la manera de pensar propios del cuarto evangelio son el producto de un ambiente cultural determinado. Ninguno de estos elementos nace y se desarrolla en un medio libre de influencias culturales. Ese trasfondo es lo que trataremos de determinar en este apartado.

La investigación realizada a lo largo de la historia ha dado diversas respuestas a la cuestión. En ellas, con frecuencia, se refleja el curso seguido por la exégesis crítica en el siglo veinte. Éste, a su vez, hace ver la influencia que tuvo el descubrimiento de nuevos documentos, con los que se creyó haber encontrado la clave para reconstruir el trasfondo cultural del Evangelio de Juan.

A comienzos del siglo veinte, la publicación de textos de la secta gnóstica de los "mandeos" favoreció la hipótesis de un ambiente gnóstico en el origen del evangelio. Expresiones semejantes, ciertos dualismos, la veneración hacia Juan el Bautista, fundamentaron la hipótesis. Algunos comentarios (W. Bauer, R. Bultmann) fueron escritos adoptando este esquema explicativo.

Aunque el problema del elemento gnóstico aun no está definitivamente resuelto –el problema mismo de la gnosis en el siglo primero está lejos de cualquier consenso–, la influencia de la literatura mandea ha sido dejada de lado. Es realmente improbable la existencia de los mandeos ya a fines del siglo I.

En otros textos gnósticos, como las *Odas de Salomón* o algunos tratados encontrados en la biblioteca de Nag-Hammadi (*Evangelium Veritatis, Evangelio de Tomás, Evangelio de Felipe*), las semejanzas se deben a que estos textos ya conocen la tradición joánica y la interpretan a la luz de una teología que ya no es la del evangelio. Estos textos

¿En qué consistía la gnosis?

Era una acumulación sincrética de elementos religiosos que entró en contacto con el cristianismo en el momento en que iniciaba su expansión. En ella confluyen:

- **el dualismo**, *o contraste entre la luz y las tinieblas, entre el bien y el mal, procedente de Irán;*
- **concepciones astrológicas**, *nacidas en ambientes babilónicos que atribuyen a los astros poderes mágicos sobre el mundo y los hombres;*
- **ideas herméticas** *del alto Egipto;*
- **ideas platónicas**, *sobre el alma encarcelada en la materia;*
- **la revelación bíblica**, *incluyendo el Antiguo y el Nuevo Testamento y la literatura apócrifa.*

Su principio fundamental era el dualismo de fuerzas contradictorias (el bien y el mal) que se proyectaba sobre la existencia de un Dios del bien (creador del espíritu) y un Dios del mal (creador de la materia). El hombre participaba parcialmente de la plenitud divina, pero, para salvarse, debía acceder al conocimiento (gnosis) a través de la resolución de las cuestiones más vitales.

Difería esencialmente del cristianismo pues su finalidad no era ni la unión con Dios, ni tampoco la identificación práctica y dócil con su voluntad, ya que Dios era enteramente incognoscible, inasequible. No era Dios el fin de la perfección gnóstica, sino el hombre.

El contacto del cristianismo con el gnosticismo puso en peligro la identidad cristiana porque el gnosticismo –preocupado por el problema del hombre, del mundo y de Dios– desacralizaba, racionalizaba y humanizaba la religión.

prueban que muchas expresiones del evangelio son fácilmente transportables a una clave gnóstica, pero esto no significa necesariamente que fueron escritas en ese sentido o que surgieron en un ambiente gnóstico.

El descubrimiento de los documentos de *Qumrán* y su publicación a mediados del siglo veinte orientó la investigación en otra dirección. Algunas formas dualistas (luz-tinieblas, verdad-mentira, carne, espíritu) aparecieron como ejem-

plos de otras semejanzas en el modo de expresión. El ambiente original del evangelio sería el del judaísmo heterodoxo, del que Qumrán es un ejemplo.

Después de los descubrimientos de Qumrán, el tiempo ha permitido apreciar mejor el carácter propio de su teología, sin verla solamente en función de posibles semejanzas con la literatura cristiana. Qumrán no es tan importante por la luz que puede echar sobre los orígenes del cristianismo –hoy se es más cauto en la valoración–, cuanto por su valor de testimonio de las múltiples facetas que poseía el judaísmo del siglo I.

Si bien la influencia del helenismo no puede ser negada, el evangelio no representa a ningún "platonismo cristiano" y los puntos de contacto con la literatura "hermética" son marginales. Esta tesis, sostenida por C. H. Dodd en 1953, no ha tenido mayor eco en la investigación.

Existe otra opinión, en cambio, que cuenta con el consenso de los exégetas en general: el ambiente de origen del evangelio no es homogéneo. Hay elementos de colorido palestino, pero sobreabundan los de tono judeo-helenista. Es decir que en él se fusionan distintas corrientes que reflejan la complejidad de un proceso de formación.

Poco tiempo después del 180 d.C., Ireneo, obispo de Lyon, afirma que Juan, el discípulo del Señor que había descansado en su pecho, editó el evangelio cuando estaba en Éfeso[43]. Ireneo no dice de dónde proviene la tradición que él cita, pero es evidente que se trata de una tradición anterior a esa fecha.

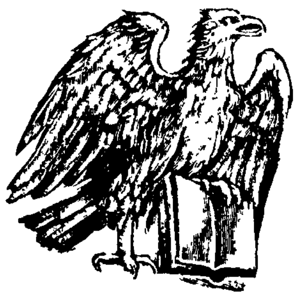
La información que poseemos actualmente sobre el siglo II no permite confirmar ni rechazar este dato, sin embargo, algunos elementos hablan a favor de que haya sido posible [44]. Éfeso, como las otras ciudades de la costa de Asia Menor, se caracterizaba por un gran pluralismo cultural y por el sincretismo religioso.

Un ambiente semejante bien pudo haber servido de crisol de las diversas tradiciones presentes en el cuarto evangelio. La carta a los Efesios, atribuida

43 Adversus Haereses III 1,1.

44 Pasando revista a las opiniones existentes sobre el lugar geográfico de la comunidad, descubrimos un amplio espectro: Antioquía, una alejada región de Siria. Transjordania, Samaría, Alejandría, Jordania nordoriental. Ninguna de las propuestas ofrece argumentos lo suficientemente convincentes como para solucionar el problema. La opinión tradicional, Éfeso, sigue siendo la más probable.

al apóstol Pablo, pero escrita también a fines del siglo I, sería una obra paralela, no sólo por ser contemporánea, sino tambien porque refleja un medio ambiente similar.



2. El problema del autor y el tiempo de origen

a) El autor del evangelio

Hasta ahora hemos hablado del Evangelio de "Juan" o de la comunidad "joánica". Al hacerlo hemos seguido una tradición eclesiástica que nace en la segunda mitad del siglo II. ¿Cuál es el valor histórico de esa tradición?

Los datos de la tradición

Ireneo de Lyon, de quien hemos citado un testimonio muy importante acerca de la ciudad de origen del cuarto evangelio, en otros pasajes de su obra en contra de los herejes habla de "Juan, el discípulo del Señor", aunque no siempre hace alusión a su evangelio[45]. Juan habría vivido en Éfeso hasta los tiempos del emperador Trajano (98-117 d.C.).[46]

Pero hay otro testimonio importante, anterior al de Ireneo que, si bien no altera el núcleo de la tra-

45 "Esta misma fe ha anunciado Juan, el discípulo del Señor, queriendo rechazar por medio del evangelio el error que había sembrado Cerinto..." (Adversus Haereses III 11,1). Dado que en los párrafos anteriores Ireneo cita a los otros evangelistas, no hay duda que en este pasaje del evangelio no se refiere a la buena noticia de la salvación, sino al evangelio de Juan.

46 Cf Adversus Haereses II 22,5; III 3,4.

dición, complica un poco las cosas: el testimonio de Papías de Hierápolis. De este autor no quedan sino fragmentos de sus obras citados por otros escritores eclesiásticos. Los textos más relevantes referidos a la cuestión que nos ocupa se encuentran en la "Historia Eclesiástica" de Eusebio de Cesarea, concluida aproximadamente en el año 324, cuyo valor reside principalmente en la gran cantidad de documentos conocidos y citados por el autor.

Entre ellos está la "Interpretación de los dichos del Señor", escrita por Papías entre el 130 y el 140. Según el texto citado por Eusebio,[47] Papías siempre se interesó por conocer las palabras de los "Presbíteros", es decir, lo que habían dicho "Andrés o Pedro, o lo que habían dicho Felipe o Tomás o Santiago o *Juan* o Mateo o alguno de los otros discípulos del Señor, como así también lo que dicen Aristión o el *presbítero Juan*, el discípulo del Señor".

Para Eusebio no pasa desapercibido que el texto nombra a dos personas con el nombre *Juan*. El primer Juan, citado en una lista de apóstoles, sería el evangelista; el otro, un presbítero. Eusebio recuerda asimismo que en Éfeso se conocen dos tumbas con el nombre de Juan. Este segundo Juan podría ser el autor del Libro del Apocalipsis.

Aunque el testimonio de Papías no sea seguro, lo cierto es que ya Ireneo cita una tradición que atribuye el cuarto evangelio a Juan, el discípulo del Señor. Los testimonios posteriores (Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes) no van a poner en cuestión la veracidad de la tradición, sino que, por el contrario, la van a confirmar.

La tradición nunca es desdeñable, pero para que tenga valor de prueba es necesario comprenderla a partir de su contexto de origen.

Los cuatro evangelios son textos "anónimos". En su forma original no poseían ningún dato acerca de sus respectivos autores. Recién a lo largo del siglo II son adjudicados a cuatro personas en relación a sus orígenes: *Mateo* es un discípulo del Señor; *Marcos* es el acompañante e intérprete de Pedro; *Lucas* el de Pablo; y *Juan* es otro discípulo del Señor. La continuidad de la tradición evangélica estaba asegurada.

47 Historia Eclesiástica III 39,4.

Este proceso es perfectamente comprensible dentro del clima polémico del siglo segundo, especialmente en la lucha contra los grupos gnósticos que también escribían evangelios y los atribuían a otros personajes destacados del tiempo de Jesús (Evangelio de Tomás, de Felipe, de Pedro, etc.).

Como consecuencia de estas observaciones podemos decir que el testimonio por sí solo no es suficiente para dar una respuesta al problema del autor del cuarto evangelio. También es necesario tener en cuenta lo que se puede deducir a partir del texto mismo.

En repetidas ocasiones hemos podido constatar la distancia que existe entre la tradición joánica y la tradición sinóptica. ¿Es posible que alguien que acompañó a Jesús y fue testigo directo de sus hechos y sus palabras, con el correr de los años los haya expuesto de un modo tan poco conciliable con la tradición sinóptica? Esto nos conduce a interrogarnos si Juan, el hijo del Zebedeo, es el verdadero autor del cuarto evangelio.

El enigma del "discípulo amado"

La figura del "discípulo amado" aparece explícitamente sólo en la segunda parte del evangelio[48]. En Jn 13,23, durante la última cena y después del anuncio de la traición, él está recostado sobre el pecho de Jesús. Esto le permite preguntarle a Jesús el nombre del traidor sin que los otros presentes lo adviertan (13,25).

La escena tiene valor simbólico y es la clave para entender el rol del "discípulo amado" en el evangelio. En una expresión muy semejante, en la que también aparece la palabra *kólpos*, se dice que el Logos está en el "pecho" o en el "seno" del Padre (1,18).

La imagen representa la cercanía y la intimidad. Su significado debemos descubrirlo a partir de una contraposición. Por un lado, a Dios nadie lo ha visto jamás (1,18a). Por otro, aquel que descansa apoyado en su pecho es el que lo ha revelado (1,18b). Por lo tanto, dicha imagen representa al Logos como revelador del Padre.

La aplicación a la función del "discípulo amado" es obvia. Así como el Logos es quien revela al

48 Implícitamente es posible que se aluda a él en Jn 1,35: De los dos discípulos del Bautista que escuchan su testimonio sobre Jesús como cordero de Dios, sólo se nombra a Andrés, el hermano de Simón Pedro. Del otro no se dice nada. Ambos son los primeros que siguen a Jesús.

Padre, el discípulo amado que descansa en el pecho de Jesús es quien revela al Hijo. De esta manera se hace garante del mensaje cristológico del cuarto evangelio. Su cercanía física a Jesús es la imagen de una relación profunda, completamente diferente a la que tenían los otros discípulos. El discípulo "que Jesús amaba" mantiene una relación privilegiada con el Maestro.

La segunda escena (19,25-27) desarrolla otro aspecto de esta relación. Jesús, desde la cruz, confía al "discípulo amado" su propia madre. Para la madre de Jesús el "discípulo amado" se convierte en su hijo. En esta nueva relación recíproca entre madre e hijo, el "discípulo amado" viene a ocupar el lugar de Jesús, que muere en la cruz y va al Padre. De este modo, el "discípulo amado" no es sólo el que revela al Hijo, sino también el que se convierte en el hijo de la madre de Jesús.

Muchas veces esta escena se lee desde una perspectiva mariológica o eclesiológica, la cual es justificada y tiene su fundamento en el texto. Sin embargo, la intención primaria de la escena está dirigida al "discípulo amado". La afirmación que se deduce de ella pone de relieve el rango preferencial que ocupaba en la comunidad este personaje del cual nunca se menciona el nombre.

En una primera fase redaccional del evangelio, la última escena en la que aparece el "discípulo amado" es la que narra el momento en que los dos discípulos van a la tumba de Jesús después de que María Magdalena les anuncia que han quitado la piedra que cerraba el sepulcro (20,1-10).[49]

A pesar de que el "discípulo amado" corre más rápido que Pedro y llega antes a la tumba, no entra en ella. Primero lo hace Pedro (20,4s). Implícitamente el "discípulo amado" reconoce la autoridad de Pedro. Pero este aspecto no es el más importante. La atención se concentra inmediatamente en el "discípulo amado". En forma muy concisa el texto nos dice que, cuando entró al

49 Probablemente el relato se apoya en una tradición semejante a la transmitida en Lc 24,9-12. Los apóstoles responden con incredulidad al anuncio de las mujeres. Sigue la narración de Pedro que va al sepulcro. En el cuarto evangelio aparece sólo una mujer: María Magdalena. A Pedro se le agrega ahora el "discípulo amado". Originariamente no se mencionaba ningún acto de fe. En la versión actual se mantiene una tensión entre la observación de Jn 20,9: "Todavía no habían entendido la Escritura, que él debía resucitar de entre los muertos", que explica la incredulidad de los apóstoles, y el acto de fe del "discípulo amado" constatado en 20,8: "Y él vio y creyó".

sepulcro "vió y creyó" (20,8). De Pedro, en cambio, se dijo antes: "Y entró al sepulcro y vio las vendas en el suelo" (20,6).

En realidad, ambos discípulos vieron lo mismo: las vendas en el suelo, los signos de la ausencia del cadáver. Pero sólo del "discípulo amado" se afirma que esta visión va unida al acto de fe en el Resucitado. La ausencia del cadáver, el no poder ver con los ojos la presencia del cuerpo, no impide, sin embargo, poder ver con los ojos de la fe. Ante la ausencia del objeto, el creyente descubre una nueva "presencia". Éste es el creyente alabado en 20,29: "Felices los que creen sin haber visto", a diferencia de Tomás, que ha tenido que ver y tocar al Resucitado para, luego, poder creer en él.

El texto es revelador para entender la relación entre Pedro y el "discípulo amado". El primero conserva su autoridad y ésta es reconocida en la comunidad, pero quien representa el ideal del creyente no es Pedro, sino el "discípulo amado". En el capítulo 21 es también el "discípulo amado" el que reconoce al Señor en el desconocido que los espera a orillas del lago (21,7).

En el mismo capítulo el Resucitado dirige a Pedro tres veces la pregunta: "¿Me amas?", con la consiguiente respuesta: "Señor, tú sabes que te quiero" y el pedido de Jesús: "Apacienta mis ovejas" (21,15-17), que confirma la función de Pedro como pastor de la Iglesia universal.

Pero la escena siguiente trata de clarificar la relación entre Pedro y el "discípulo amado". El evangelista presenta al segundo citando lo dicho en 13,23: "Lo seguía el discípulo al que Jesús amaba, el mismo que durante la Cena se había reclinado sobre Jesús y le había preguntado: 'Señor, ¿quién es el que te va a entregar?'". A continuación Pedro le pregunta al Resucitado: "Señor, ¿y qué será de éste?" (21,21). La respuesta es elocuente: "Si yo quiero que él quede hasta mi venida, ¿qué te importa?" (21,22). De Pedro ya se ha anunciado la muerte martirial (21,19). Del "discípulo amado" se dice que va a permanecer hasta el día del retorno del Señor.

La afirmación supone el claro reconocimiento de la figura del "discípulo amado" como el punto de referencia de la comunidad. Así como en Corinto había cristianos que decían pertenecer a Cefas, a Apolo o a Pablo, aquí aparece el "discípulo amado" cumpliendo ese rol preferencial. Con este reconocimiento, la comunidad confiesa que el "discípulo amado" es la figura que ha determinado su rumbo teológico. De acuerdo a lo analizado en el capítulo 21, estos cristianos no se sienten aislados de la "gran Iglesia". También ellos reconocen

la autoridad de Pedro como pastor, pero el modelo de identificación sigue siendo el "discípulo amado".

Al presentarlo como autor del evangelio (21,24), se confirma la verdad de su contenido, ya que es el mismo que revela al Hijo, el que descansó en su pecho. Desde la perspectiva de la comunidad es difícil imaginar una legitimación más convincente para la obra.

Es evidente que el capítulo 21 representa una fase posterior en la elaboración del evangelio y en la historia de la comunidad, para la que es necesario aclarar lo que no se había dicho en el final original de la obra, en 20,30s.

Se trata de la relación con la "gran Iglesia", representada por Pedro, y de la legitimación del evangelio agregando información sobre su autor.

En lo que hace a la figura misma del "discípulo amado", las afirmaciones fundamentales se encuentran en los tres textos que acabamos de comentar. Éstos lo presentan como el que revela el misterio de Jesús y modelo de vida cristiana para todos los creyentes.

Es importante notar que en ninguno de estos textos se hace alguna referencia a su participación en el proceso literario del que nace el evangelio. Sin embargo podemos suponer con cierta certeza que él brindó la base sobre la que el cuarto evangelio iba a alcanzar su impronta inconfundible, más allá de la disparidad y complejidad de los elementos que lo componen.

Conjeturas sobre el autor

Al pretender acercarnos al autor de un texto, surge espontánea la pregunta: *¿Quién lo escribió?* En el caso del cuarto evangelio, el párrafo dedicado a los problemas de "crítica literaria" (I 4) mostró con diferentes ejemplos que la pregunta no puede ser formulada de ese modo. El evangelio no es una obra escrita del principio al fin por una sola mano. Sólo la participación de un grupo redaccional dentro de la comunidad permite explicar las relecturas, irregularidades y agregados que se observan en su forma actual.

No obstante este preámbulo, la pregunta por el autor no pierde su sentido; pero ya no busca a un autor literario en el sentido moderno, sino al responsable del lenguaje y del modo de hacer teología que caracterizan al cuarto evangelio.

En la determinación de la identidad del "discípulo amado", la historia de la investigación conoce verdaderos extremos: Desde una simple identi-

ficación con Juan, el hijo de Zebedeo[50], hasta su reducción a una "ficción literaria" creada para legitimar el texto.

Lo dicho acerca de la figura del "discípulo amado" como punto de referencia de la comunidad nos ayudará a orientar la reflexión. Una función semejante no puede ser ejercida sino por alguien cuya existencia no sea más real que la de una "ficción literaria". Aquí se hace necesaria la realidad de una persona histórica. Sobre esta base, el "discípulo amado" bien puede ser considerado como una personalidad que jugó un papel preponderante en la vida de la comunidad.

Cuando el evangelio va alcanzando su forma más definida, el "discípulo amado" es ya un "punto de referencia" para la comunidad. Si alguien puede ser llamado "evangelista" o "autor", es aquella persona anónima que compiló las tradiciones y redactó el texto en una primera fase[51].

La relación entre este personaje anónimo y el "discípulo amado" escapa a toda determinación histórica posible; sólo podemos manejarnos con suposiciones que no pueden ser verificadas. Creemos que esta primera fase en la formación del evangelio no fue alterada substancialmente por las intervenciones redaccionales que se dieron más tarde.

El "evangelista" es un judío helenista con una gran sensibilidad por la expresión lingüística, abierto a la influencia de la piedad helenista, pero firmemente afianzado en la tradición cristiana. Su capacidad de reflexión teológica está testimoniada sobre todo en la cristología que desarrolla, y que, inevitablemente, se proyecta sobre la comprensión de la salvación y la escatología.

50 Si el hijo del Zebedeo hubiera sido el autor del evangelio sería muy difícil de explicar por qué no se lo nombra identificándolo con el "discípulo amado". Si el final de 21,24 busca legitimar el evangelio, habría alcanzado su objetivo por la simple identificación con uno de los discípulos de Jesús. La comunidad parece no saber nada acerca de esta posibilidad.

51 Algunos autores creen poder distinguir con claridad las diversas etapas de desarrollo del evangelio. El intento de Boismard-Lamouille en la Sinopsis de la Biblia de Jerusalén es un buen ejemplo para ver los límites metodológicos a los que están sometidos tales esfuerzos. Se parte de una hipótesis verificable quizá en algún texto, pero la misma pronto se convierte en un firme esquema que determina la selección de los textos que pertenecerían a las fases redaccionales. Ninguno de los modelos presentados ha podido imponerse como solución aceptable.

b) El tiempo de origen

Al preguntarnos por el tiempo de origen del cuarto evangelio, nos estamos refiriendo al texto cuando ya ha alcanzado una cierta definición literaria. Queda en las sombras la relación con los otros textos pertenecientes a la literatura joánica, es decir, las "Cartas de Juan" y posibles agregados que pudieron haber sido hechos más tarde.

La determinación del origen de un texto del Nuevo Testamento no puede hacerse en forma aislada, sino que siempre supone una visión global de la historia y la evolución de la literatura cristiana en el siglo I.[52] En la visión de la literatura cristiana que adoptamos, el evangelio de Marcos es considerado como el más antiguo de los sinópticos ya que su origen se establece no antes del año 65; los evangelios de Lucas y Mateo, que conocen y utilizan el evangelio de Marcos, nacen entre el 80 y el 90.

Independientemente del modo en que se resuelva la cuestión de la presencia de la tradición sinóptica en el cuarto evangelio, éste testimonia una evolución de los temas teológicos que implica a su vez un progresivo distanciamiento temporal frente a los orígenes de las tradiciones. La fecha que resulta de todos estos indicios es la última década del siglo I. Curiosamente, ésta es la fecha aproximada que se deduce de los datos que brinda Ireneo sobre el autor del evangelio.



52 Los datos asumidos corresponden a las fechas aproximadas que da la exégesis crítica sobre la base de un amplio consenso. Algunas voces (Robinson, Minerath) se han alzado en contra de este consenso, favoreciendo una datación de todo el Nuevo Testamento, incluído el Apocalipsis de Juan y la carta de Clemente Romano, antes de la destrucción del templo de Jerusalén, o sea, antes del año 70. Fuera de una cierta aceptación aquí y allá, la iniciativa no ha prosperado.

SUGERENCIAS PARA TRABAJOS PRÁCTICOS

El trasfondo histórico:

1. ¿Qué función cumple Juan el Bautista en el cuarto evangelio? Elabore una respuesta a partir de la lectura de Jn 1.

2. Determine el papel que juegan los samaritanos en Jn 4. ¿Qué puede inferirse acerca del trasfondo histórico?

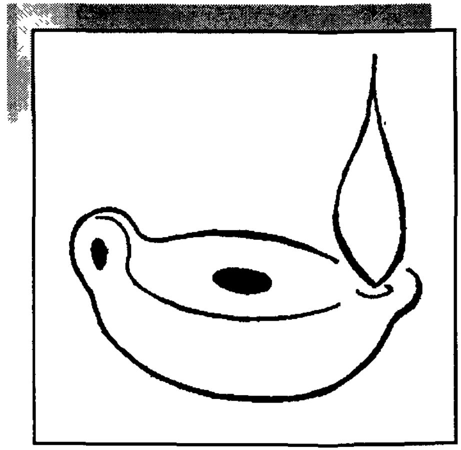
3. Determine el papel que juegan "los judíos" en Jn 8. ¿Qué puede inferirse acerca del trasfondo histórico?

El problema del autor y el tiempo de origen:

1. ¿Qué función cumple el "discípulo amado" en Jn 13,23 observando la afirmación sobre el *Logos* en Jn 1,18?

2. Determine la relación entre Pedro y el "discípulo amado" en Jn 21.

3. ¿Cuál es la relación entre el "discípulo amado" y el evangelio en Jn 21,24? ¿Qué valor tiene este texto para contestar a la pregunta sobre el autor del evangelio?



Las enseñanzas

1. La Cristología

a) El centro del kerigma cristológico

El discurso que aparece en Jn 3,13-21.31-36 es un texto de fundamental importancia para entender la cristología joánica. Si es verdad que el anuncio cristológico ocupa un lugar central en todo el evangelio, no por esto la cristología desplaza a la teología de su función esencial.

La relación entre teología y cristología está resumida en 3,16: "Dios amó tanto al mundo que entregó a su Hijo único, para que todo el que crea en él no muera, sino que tenga Vida eterna". Lo que hace el Hijo sólo es llevar a cabo la obra que le fue confiada por el Padre (4,38; 5,36; 10,37; 17,4). En la obra salvífica que realiza el Hijo obra el Padre mismo (9,3; 14,10.12), porque la salvación de los hombres es siempre la obra del Padre.

El Hijo, "enviado" del Padre (3,16.34; 5,36.38; 7,29; 8,42; 10,36; 17,3.8.18.21.23.25), es el signo real de la acción salvífica de Dios. Es su "representante", pero no como el que ejerce una representación de tipo legal, sino más bien en el sentido de "hacer presente" al que nadie ha visto jamás (1,18). El evangelista repite muchas veces la fórmula: "El Padre que me envió" (4,34; 6,38.39.44; 7,16.18.28. 33; 8,6.18.26.29; 9,4; 12,44.45.49; 13,20; 14,24.26; 15,21; 16,5), para expresar la raíz "teológica" de su mensaje cristológico.

El envío del Hijo es "evangelio" en el sentido literal del término: anuncio y realización de la salvación. El objetivo no es el juicio condenatorio (la "krisis") sobre el mundo, sino su salvación (3,17). El hecho de que el Hijo ha sido enviado al mundo es lo que pone a todos los que oyen el mensaje en una situación de decisión de la que no pueden evadirse: Tienen que optar entre la aceptación en la fe de la oferta de salvación, o su rechazo.[53]

El concepto de "envío" incluye una imagen espacial. En el texto que analizamos esta imagen espacial conforma un movimiento en forma de semi-elipse, es decir, de "U": "Nadie ha subido al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo" (3,13). El "enviado"

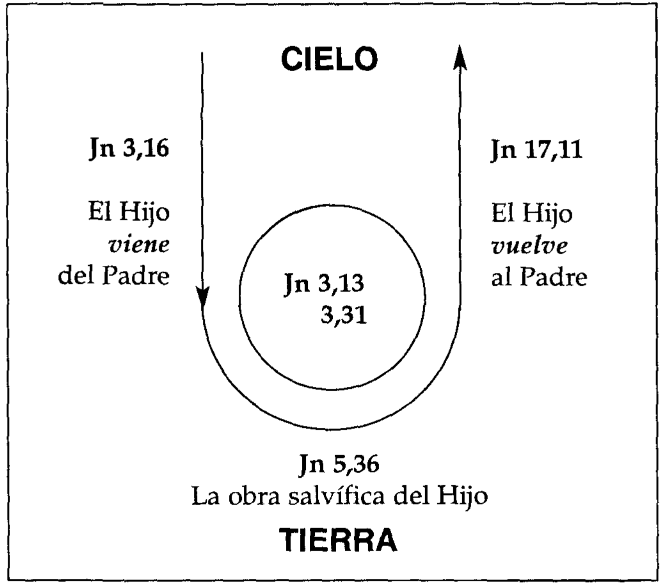
53 Cf III 2: La realidad de la salvación.

de Dios viene de lo alto, no de la tierra, y por esto está por encima de todo (3,31).

El cielo es el punto de origen, la tierra el destino del envío. Pero el enviado no permanece en la tierra. El movimiento se completa con su retorno al mundo de arriba, a la gloria que poseía ya antes de la creación del mundo (17,5). Entre este "venir de" y "volver hacia" se desenvuelve la obra salvífica del Hijo en este mundo. Por esto dice Jesús que él sabe "de dónde viene y a dónde va" (8,14).

La oración de Jesús al Padre (Jn 17) es el texto que expresa esta idea con más insistencia. La "hora" que ha llegado (17,1) es la hora de pasar de este mundo al Padre (13,1). Esto quiere decir que, con la llegada de la "hora", comienza el movimiento ascendente, de retorno al Padre. El tiempo de estar en el mundo se acaba, y Jesús va hacia Dios (17,11.13). Todas las palabras de Jesús acerca de su "irse", que tantas veces dieron ocasión a malentendidos con sus interlocutores (7,33-35; 8,21s; 14,4s), se vuelven ahora comprensibles.

El Jesús que se despide y en esta oración anuncia al Padre que vuelve a él –indirectamente anuncia a los discípulos su alejamiento– da la impresión de no haber sido sino un "huésped" o un "extraño" sobre la tierra que, una vez que ha cumplido la misión que le encomendara el Padre, vuelve finalmente a su patria celestial, a su lugar de origen.



b) La realidad de la encarnación

Esta concepción tan particular de la cristología, que en el Nuevo Testamento no tiene paralelos, plantea una cuestión que en la historia de la investigación ha sido objeto de grandes controversias: ¿En qué medida no se presenta aquí una cristología con raíces gnósticas?

Para entender la importancia de la pregunta hay que recordar que en el gnosticismo cristiano la reflexión cristológica se abocó a la tarea de coordinar, por lo menos en su forma externa, elementos de la tradición cristiana con una valoración eminentemente negativa del mundo y de la materia. La consecuencia de esta visión fue que en la cristología nunca pudo darse una "encarnación" real.

El salvador gnóstico viene del mundo de la luz y tiene un contacto tangencial con este mundo, tanto como para poder anunciar su palabra a aquellos que son capaces de escucharla, es decir, a los gnósticos. Una "encarnación" en términos auténticos hubiera significado que el redentor mismo habría caído en la trampa del mundo material. En ese caso él también tendría necesidad de ser redimido.

Para evitar esto y permanecer, a pesar de todo, en el ámbito del lenguaje cristiano, los gnósticos utilizan distintos recursos. No obstante la diversidad, todos tienen un denominador común: se trata de evitar una "encarnación" real. El redentor, por ejemplo, se "reviste" solamente de un cuerpo humano. Su ser más profundo, que es espiritual, queda intangible de esta envoltura corporal que lo rodea en su existencia terrena.

En el cuarto evangelio este problema se refleja a la hora de interpretar la afirmación con la que culmina el prólogo: "Y el Logos se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria" (1,14). ¿No sería contradictorio decir en una misma frase que se hizo "carne" y que contemplamos su "gloria"? Esta visión de la gloria del logos encarnado ¿no estaría relativizando el valor real de la encarnación?

No cabe duda de que la encarnación no es entendida como humillación o anonadamiento, como en el himno citado por Pablo en Flp 2,6-11. La encarnación no es ocultamiento de la condición divina, sino epifanía, manifestación de la gloria de la que el Redentor nunca se despoja. De hecho, inmediatamente después del más "discreto" de todos sus signos, la transformación de casi 600 litros de agua en vino de excelente calidad (Jn 2,1-11), está escrito: "Así manifestó su gloria"[54].

54 El milagro es "discreto" porque pasa casi desapercibido. El encargado del banquete alaba la calidad del vino. Los únicos que saben del milagro son los servidores, que llenaron las tinajas con agua que luego se convertiría en vino. Pero ellos no dicen nada...

Los repetidos intentos de apresar a Jesús o de apedrearlo nunca se cumplen. Su condenación no depende de sus enemigos, sino de que llegue la hora de ir al Padre. Cuando se da a conocer a aquellos que vienen a apresarlo, le será suficiente decir "Soy yo" para que sus captores retrocedan y caigan por tierra (18,6). El prisionero es más fuerte que ellos, aunque sean muchos y vengan armados.

Si se tiene en cuenta la historia de la comunidad joánica, como se observa en las "Cartas de Juan", puede constatarse que algunos creyentes sacaron consecuencias teológicas radicales de esta concepción de la encarnación. La polémica desatada en contra de aquellos que no están dispuestos a integrar en su profesión de fe que Jesucristo se ha "manifestado en la carne" (1 Jn 4,2; 2 Jn 7) deja entrever el camino recorrido por algunos miembros de la comunidad.

La convicción de que el Salvador seguía en posesión de la gloria que tenía antes de la creación del mundo según lo que leían en el prólogo: "Hemos contemplado su gloria", hizo que rechazaran la primera parte de la confesión de fe: "Y el Logos se hizo carne". Es el momento en el que la encarnación no sólo no es tomada en serio, sino que es negada. De este modo aparece el conflicto en las "cartas".

Si éste es el efecto histórico del evangelio –las fuentes nos permiten creer que fue así–, no necesariamente podemos deducir que también el evangelista haya sostenido una encarnación aparente.[55] La clave para la comprensión de la encarnación está en la perspectiva desde la que él mira el hecho cristológico, es decir, la experiencia de la Resurrección.

En efecto, desde esa visión, la fe pascual determina la realidad histórica. Así como la "elevación" o "exaltación" une la muerte en la cruz con la glorificación, la luz de la pascua ilumina desde el principio al Logos encarnado. La encarnación no se relativiza, ni mucho menos hay una valoración negativa del mundo y de la materia como en los gnósticos. El mundo sigue siendo el objeto

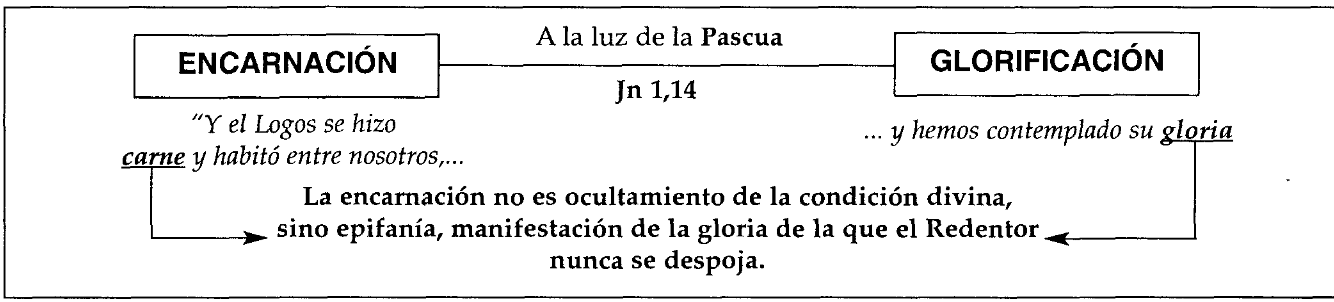
55 La discusión del problema en la exégesis alemana está representada por las posiciones antagónicas de R. Bultmann (el centro de la cristología joánica es "El Logos se hizo carne") y E. Käsemann (el centro es: "Hemos contemplado su gloria". El evangelista entiende la encarnación en una forma más aparente que real).

del amor de Dios, al que envía su Hijo para obrar su salvación (3,16). Pero en el cuarto evangelio la encarnación no es el descenso en la pura realidad humana, como en Flp 2,6-11. Aquí no es posible contemplar la realidad humana de Jesús sin percibir al mismo tiempo los destellos de su gloria.

Utilizando una imagen espacio-temporal, podría decirse que el evangelista mira hacia atrás para contar la historia de Jesús, pero que en el "presente" de esa historia ya obra la realidad posterior y definitiva de su glorificación. Ésta es su hermenéutica cristológica, su clave de lectura, y desde ella se entiende su comprensión de la encarnación[56].

c) La teología de la cruz

Una comparación con la teología de la cruz paulina (1Cor 1,18-25) nos permite ver el ángulo propio de la visión joánica. Para Pablo la cruz es un desafío al hombre religioso. Mientras el judío busca signos de la victoria del Mesías sobre las fuerzas del mal, el griego busca un sistema de sabidu-

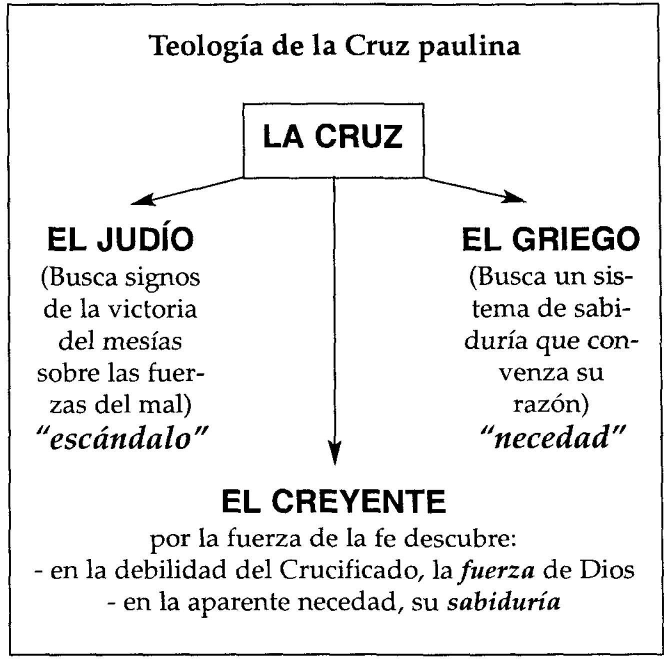


56 Habría otro modo de comprender el texto. Utilizando categorías nacidas posteriormente, podría decirse que en la afirmación: "Y el Logos se hizo carne" está contenido lo que corresponde a la "naturaleza humana" del Señor, mientras que en la siguiente –"Y hemos contemplado su gloria"– está lo que corresponde a su "naturaleza divina". Este modo de comprensión básicamente no es errado, pero significa una distorsión de la perspectiva del evangelista. Es anacrónico proyectar categorías nacidas en un contexto teológico diferente –en el que se debatían problemas muy ajenos a los del cuarto evangelio– para leer y entender un texto del siglo primero. Cf infra 1 c: La cristología joánica y la evolución de la cristología.

ría que convenza su razón. Contra estas expectativas, el mensaje de la cruz es, para los primeros, un escándalo, la ocasión propicia para rechazarlo y, por ello, para caer (este es el sentido de "escándalo": la piedra que es ocasión de tropiezo y caída).

Para los segundos, en cambio, el mensaje de la cruz suena a necedad; la salvación de Dios por medio de un crucificado no tiene nada de razonable. El creyente, ya sea judío o griego, es el que por la fuerza de la fe descubre que en el signo de debilidad del crucificado se esconde la fuerza de Dios, y que en la aparente necedad se revela su sabiduría.

Para el Apóstol el anuncio de la cruz es, ante todo, una confrontación. Solamente el que está dispuesto a enfrentarse con este mensaje, reconociendo lo que en él contradice sus inclinaciones naturales, puede abrirse a la fe. La aceptación del mensaje no es el resultado de una decisión tomada a partir de lo que la razón descubre como lógico y conveniente, sino el fruto de la acción de la gracia[57].



En el cuarto evangelio el mensaje de la cruz también es un desafío, pero con características muy diferentes a las del mensaje de la cruz de Pablo. El oyente del mensaje no se enfrenta con realidades

57 Esto no significa que el mensaje de la cruz es absurdo o carente de sentido. Su "sentido" se descubre si se acepta la "lógica" de la fe.

que van claramente en contra de sus tendencias naturales, sino con una sola realidad luminosa que no deja casi tinieblas en el hecho brutal de la cruz. El dolor y la negatividad no se niegan ni se banalizan, sino que se transfiguran al ser alcanzados por la luz pascual.

El mensaje sigue siendo un desafío porque nada de su contenido es obvio. El hombre podría siempre replegarse en su percepción limitada de la realidad, donde la tiniebla no es alcanzada por la luz, ni la muerte por la vida. Para poder aceptar la teología de la cruz del autor del cuarto evangelio, el oyente debe adoptar también su misma óptica. Para que las cosas puedan verse de un modo diferente, es necesaria la acción de la gracia.

d) El Logos preexistente

El esquema espacial del que hemos hablado antes presupone el concepto de "pre-existencia" aplicado a la cristología[58]. Solamente el que ya existía antes puede venir al mundo "desde arriba". Para el lector del evangelio, este tema se aclara desde el comienzo: "En el principio era el *Logos*, y el *Logos* estaba junto a Dios" (1,1).

La palabra griega *logos* generalmente se traduce como "palabra" o "verbo". Etimológicamente la traducción es correcta[59]. El término *logos* significa también "razón" y "argumento". El problema surge no en la etimología, sino en la tradición que subyace a este modo de expresión.

En el ambiente cultural del judaísmo helenista –es desde aquí que hay que entender al cuarto evangelio– *logos* no significa simplemente "palabra". El término tiene un lugar de origen bien determinado: la especulación sobre el *logos* del judaísmo alejandrino, especialmente del judaísmo representado por Filón de Alejandría.

En el intento de demostrar que el judaísmo es capaz de competir con la cultura helenista, Filón interpreta la Biblia a partir de categorías filosóficas del platonismo medio y del estoicismo.

58 Esta concepción cristológica está testimoniada ya en el himno pre-paulino de Flp 2,6-11 y en algunas "fórmulas de envío" igualmente pre-paulinas (Cf Gál 4,4; Rom 8,3). Los textos que hablan del "envío" del Hijo implican la noción de pre-existencia, aunque no hacen referencia explícita a la misma.

59 Si se traduce como "verbo", habría que reconocer que la forma lingüística responde más al latín ("In principio erat verbum") que al castellano, donde el término "verbo" ya tiene un significado específico que no corresponde al más genérico de "palabra".

El concepto de *logos* en el sentido de "razón", "argumento", "palabra", justamente en su polivalencia semántica, se prestaba muy bien para reproducir la riqueza de significados encerrada en la "palabra" de Dios de la Biblia, capaz de transmitir un objeto de conocimiento, pero también capaz de obrar en los corazones de los hombres y en la realidad creada.

A medida que Dios emite su palabra –"y Dios dijo..."– nace la realidad. La palabra es, por lo tanto, la fuerza mediadora que permite guardar la distancia necesaria entre Dios y su creación, pero que, al mismo tiempo, deja que esta creación siga siendo la creación de Dios y no la obra de una entidad creadora ajena o alejada al misterio de Dios.

El cristianismo asumió esta concepción como una de las formas de anuncio cristológico[60]. Los textos que hablan de la acción del Cristo preexistente como mediador de la creación (Col 1,15-18; Hebr 1,2s; Jn 1,1-3) son ejemplos de aplicación cristológica del concepto alejandrino de *Logos*. Lo que en el judaísmo era una imagen de la fuerza creadora de Dios de la que se hablaba *como si fuera* una persona, en el cristianismo designa a la persona misma de Jesucristo en la totalidad de su misterio[61].

Al asumir esta categoría del judaísmo alejandrino, el autor no tiene ningún interés especulativo. La afirmación de la preexistencia quiere expresar la relevancia de la persona de Jesucristo y su importancia salvífica. El mismo que una vez anduvo por los caminos de Galilea, el crucificado y resucitado, es el que desde siempre perteneció al misterio de Dios.

El término *logos* pone también de relieve otro elemento importante de la cristología joánica: la eminente función de revelador del Padre. Porque él descansa en el seno del Padre, puede "hacer la exégesis" de Dios. Este es el sentido literal de Jn 1,18. Jesús, como Logos encarnado, revela el misterio de Dios con su palabra, que es al mismo tiempo la palabra misma de Dios.

"Yo les he dado tu palabra" (17,14) resume la acción reveladora de Jesús. "Tu palabra es la ver-

60 El cristianismo debe al judaísmo alejandrino de impronta filoniana más de lo que la conciencia cristiana y la reflexión telógica reconocen.

61 Para indicar que Logos no es simplemente "palabra", sino un título cristológico, hemos preferido dejar el término sin traducción y en mayúscula.

dad" (17,17) quiere decir que en la palabra el misterio de Dios se "descubre" frente al hombre, sin dejar de ser el misterio trascendente que excede toda comprensión. Para el hombre que escucha y acepta la palabra, ésta le revela también su propia verdad, lo "descubre" frente a sí mismo como aquel que está necesitado de luz y de verdad.

e) La cristología joánica y la evolución de la cristología en el cristianismo antiguo

La cristología joánica tuvo una gran influencia en el desarrollo de la reflexión cristológica hasta su formulación en las declaraciones dogmáticas en el siglo IV (Nicea, 325) y V (Calcedonia, 451).

El concepto de preexistencia, el uso del término "Hijo" en forma absoluta[62] y, siempre en relación al Padre, afirmaciones como Jn 10,30: "Yo y el Padre somos uno" o Jn 1,1c: "Y Dios era el Logos", sin olvidar la confesión de fe de Tomás: "Señor mío y Dios mío" (20,28), por nombrar los textos más significativos, fueron entendidas como prueba de la unidad esencial entre el Hijo y el Padre. Por otra parte, también podían citarse textos con afirmaciones que iban en otra dirección: "El Padre es mayor que yo" (14,28).

Para valorar correctamente el aporte del cuarto evangelio al desarrollo de la cristología, es bueno evitar posiciones extremas. Una de ellas sería la de presuponer una *relación sin solución de continuidad* entre la cristología joánica y la reflexión posterior. Es cierto que algunos términos permanecen estables, como el Hijo, el Logos, la preexistencia, pero esto no quiere decir que el horizonte de reflexión haya permanecido igualmente estable.



La diferencia fundamental entre ambos modos de pensar está en el objetivo de la reflexión. En otras palabras: al evangelista no le interesa determinar la relación del Padre con el Hijo *en sí misma*, en sus presupuestos filosóficos, sino que la articula mirando a la obra salvífica del padre por medio del Hijo.

62 A diferencia de las formas como "Hijo del Hombre", "Hijo de Dios", etc.

Esto vale también para las afirmaciones citadas antes. En todas ellas prevalece la dimensión soteriológica. Se habla del Padre y del Hijo para subrayar que la salvación del hombre sólo es posible si este Jesús que lo salva hace presente en el mundo al misterio de Dios.

La otra posición extrema sería la de *negar una continuidad fundamental* entre los datos del evangelio y la reflexión sistemática. Esta última equivaldría siempre a un gradual alejamiento de los orígenes. El evangelio sería reemplazado por el pensamiento helenista.

Si ubicamos el cuarto evangelio en el cuadro de la literatura neotestamentaria, el texto representa una etapa de la reflexión cristológica que *conceptualmente* está más allá de los sinópticos y de la cristología paulina. Esto no significa que los testimonios anteriores representarían una cristología "subdesarrollada" y que recién en el cuarto evangelio llegaría a su expresión más cabal. Los elementos básicos de la cristología joánica ya están presentes antes, aunque la forma conceptual no sea tan manifiesta.

Lo que está ausente en el cuarto evangelio es el andamiaje filosófico que acompañó la reflexión cristológica ya desde las obras de los apologistas griegos, es decir esa estructura de pensamiento que lleva a considerar cada vez la relación en sí entre el Padre y el Hijo, dejando en un segundo plano su relevancia soteriológica. Este proceso se dio necesariamente como consecuencia de las controversias cristológicas. En un lenguaje distinto, se trataba de expresar la verdad cristológica fundamental: *Este Jesús pertenece tan íntimamente al misterio de Dios que se asemeja a él como un hijo con respecto a su padre.* Su cercanía original es lo que legitima su mensaje como revelación del misterio. Dios habla a los hombres en la Palabra hecha carne.

2. La realidad de la salvación

El autor nunca utiliza el sustantivo "evangelio" ni el verbo "evangelizar" en el sentido de "buena nueva de la salvación" y de su anuncio. El detalle sólo tiene valor lexicográfico. La lectura de todo el texto pone de manifiesto en múltiples formas que su mensaje no quiere ser otra cosa más que "evangelio" en el sentido más pleno.

La comprensión de la salvación se expresa en sentencias aisladas, en escenas dramáticas, y también está concentrada en algunos términos básicos. El tema da pie a tratamientos muy diversos, que pueden ser igualmente válidos. Optamos por un camino simple y directo. Algunos conceptos serán tomados como guías para la reflexión.

a) La salvación en el mundo. El concepto de "kosmos"

El evangelista usa el término *kosmos* (mundo) en diferentes sentidos. Esta diversidad semántica dificulta la comprensión del concepto. Por ejemplo: Jesús se niega a rogar por el "mundo" (17,20) porque el "mundo" lo ha odiado como odia también a los discípulos (15,18; 17,14), pero Dios amó tanto al "mundo" que entregó a su propio Hijo para salvarlo (3,16). ¿Cómo descubrir la lógica que subyace a esa forma de expresión aparentemente contradictoria?

Si hacemos una lista de las afirmaciones sobre el *kosmos* presentes en el evangelio, se distinguen los siguientes significados[63]:

✓ el "mundo" como creación (1,10b; 17,5.24).

✓ el "mundo" como realidad cosmológica, el lugar donde viven los hombres y donde obra el Redentor (1,9.10a; 6,14; 13,1; 16,28; 17,13).

✓ el "mundo" como la humanidad necesitada de salvación, pero amada por Dios y objeto del envío del Hijo (3,16; 12,47).

✓ el "mundo" como símbolo de los hombres que rechazan al Redentor y se cierran al mensaje cristiano (1,10c; 12,31; 15,18s; 16,8.11; 17,14).

63 Citamos sólo algunos textos representativos.

La afirmación clave es, sin duda, la del amor de Dios hacia el mundo que motiva el envío del Hijo. Es un amor salvífico que, por lo tanto, se dirige a una realidad caída, necesitada de salvación. No hay ningún texto que explique esta situación. Ella es simplemente el punto de partida.

Ninguna salvación se da de forma automática. Siempre es necesaria la respuesta del hombre. Frente al envío del Hijo, que es la luz del mundo, el hombre puede reaccionar rechazando esa luz y demostrando con ello que ama más las tinieblas que la luz (3,19).



El hombre, que se puede definir *por su estar en "el mundo", representa* en ese caso al "mundo" en su realidad no sólo caída, sino también culpable. La falta de fe, el rechazo de la luz, eso es el pecado del mundo. El hombre siempre está *"en* el mundo", pero revela que es *"del* mundo" cuando, a pesar de que necesita ser salvado, rechaza el mensaje de Jesús, negándose a aceptar la oferta de salvación.

Es importante subrayar que las palabras más negativas sobre el "mundo", no están referidas a la realidad material ni a la realidad sociológica en forma genérica. La salvación no consiste en un proceso de espiritualización que niega lo material, ni en una "fuga mundi" entendida como un rechazo y abandono de la realidad social[64].

El creyente sigue estando "en el mundo", y sólo en ese lugar mundano se vuelve objeto del amor salvador del Padre y del envío del Hijo. Pero estando *"en* el mundo" no debe ser *"del* mundo". Si la pertenencia al mundo, propia del "ser del mundo", se demuestra en el rechazo culpable de la luz, entonces no hay otra manera de demostrar la no-pertenencia "al mundo" que con la aceptación de Jesús y su mensaje. Esta es la única "desmundanización" necesaria y válida.

b) La "krisis" del mundo

Una "crisis", además de desestabilizarnos porque pone en tela de juicio nuestras convicciones,

64 Así lo entendió el monacato egipcio en el siglo tercero, que buscó la soledad en el desierto como signo de su rechazo del "mundo".

nos obliga a reflexionar "críticamente" sobre la cosa en cuestión, a emitir juicios que implican decisiones.

El concepto de *krisis* en el cuarto evangelio tiene un matiz propio, en el que se acentúa el elemento jurídico. De hecho, se puede leer todo el evangelio como un juicio en el que los contendientes intercambian sus argumentos. El problema en cuestión es la pretensión de Jesús de "hacerse igual a Dios" (5,18), que es rechazada por sus adversarios.

Como en todo juicio, hay "testigos" y "testimonios". Jesús tiene como testigos a su favor a Juan el Bautista (1,7), al profeta Isaías (12,41), Moisés (5,46) y Abraham (8,56). Pero su testigo más importante no es ningún hombre, sino Dios mismo (5,32; 8,18) y las obras que él ha hecho como enviado del Padre (10,25). También el Espíritu de la verdad dará testimonio sobre él (15,26).

La palabra griega ***krisis*** *quiere decir* ***"juicio", "decisión",*** *significados que también se encuentran en la palabra castellana* ***crisis.***

El proceso judicial se desarrolla en dos niveles. En un nivel "exterior" Jesús pierde el juicio y es condenado. Es la victoria del "mundo" sobre él. Las autoridades judías (Anás y Caifás) y el representante del poder romano (Pilato) **actúan de jueces que toman la última decisión y determinan** su condena.

Este nivel "exterior" del juicio sólo es la fachada de otro juicio que se desarrolla en un nivel "profundo", que corresponde a la verdad de Dios y de su enviado. Luz y tiniebla, verdad y mentira, no son realidades opuestas que podemos colocar a un mismo nivel, como platillos de una misma balanza. Las únicas auténticamente reales son la luz y la verdad. La tiniebla y la mentira adquieren consistencia sólo por el rechazo de la luz y la verdad (cf 12,46: "Yo he traído la luz al mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en la tiniebla").

Debido a esta "desproporción" entre términos opuestos, el juicio entre Jesús y "el mundo" tiene desde el principio una resolución evidente. La tiniebla y la mentira nunca podrán imponerse frente a la luz y a la verdad.

Inmediatamente antes de que el proceso llegue a su fase final frente a los jueces terrenos, Jesús anuncia ya la otra sentencia: El Espíritu de la ver-

dad declarará culpable al mundo en lo que hace al pecado, a la justicia y al juicio. Al pecado, porque el mundo se ha negado a creer; a la justicia, porque Jesús vuelve al Padre y abandona este mundo; al juicio, porque el príncipe de este mundo ya está juzgado (16,8-11).

Cuando la comunidad lee estos textos, se sabe ya guiada por el Espíritu. Lo que el Jesús joánico anunciara en forma futura, es el presente de la comunidad. Para los creyentes, la *krisis* del mundo se ha realizado paradójicamente en el mismo momento en el que Jesús se sometía a la sentencia de condena. En su muerte y acceso al Padre se revela el mundo en todo su pecado y su falta de luz. La cruz pone de manifiesto el mundo de la incredulidad en toda su pobre realidad.

Este mismo aspecto jurídico posee también una dimensión individual. El proceso no tiene como protagonistas a Jesús y al mundo incrédulo, sino al hombre frente al anuncio de la salvación. No hay un escenario exterior y otro interior. El escenario es simplemente uno: el hombre y la palabra.

El envío del Hijo al mundo crea una situación de "crisis" en la que está involucrado todo aquel que escucha el mensaje. Como lo hemos dicho antes, "crisis" quiere decir al mismo tiempo juicio y decisión. Frente a la presencia de la luz "*en* el mundo" –"la luz ha llegado al mundo" (3,19)– el hombre no puede evadirse. Como todo el que está necesariamente "*en* el mundo", tiene que decidirse por la luz o permanecer en las tinieblas.

El lenguaje del evangelista es preciso. El Padre no juzga a nadie, sino que ha dado al Hijo todo el poder de juzgar (5,22). El sentido de la afirmación es que el juicio se da en el momento en que tomamos una decisión frente al Hijo. Jn 8,16 completa lo dicho desde otra perspectiva: El juicio que realiza Jesús es verdadero porque él no está solo, sino con el Padre que lo envió al mundo.

Al decir que en la idea de juicio de la que ahora nos acupamos, hay dos elementos en juego –el hombre y la palabra–, nos estamos refiriendo a esa "alteridad" que es propia de todo juicio. Uno se define frente a algo o alguien. La palabra se entiende aquí como el mensaje de salvación cuyo contenido es el envío del Hijo. Ambos aspectos forman parte de una misma realidad. Pero la alteridad en el juicio puede tener otro enfoque: la realidad de quien es juzgado y la realidad del que juzga.

Un texto muy denso muestra que el evangelista hace variaciones en torno a la misma idea: "Y si alguien escucha mis palabras y no las guarda, yo no lo juzgo; porque no he venido a juzgar al mun-

do, sino a salvar al mundo. El que me rechaza y no acepta mis palabras ya tiene a quien lo juzga: la palabra que yo les he anunciado, ella lo juzgará en el último día" (12,47s).

A diferencia de lo expresado en 8,16, en este texto no es el Hijo el que juzga. Pero esto no significa ninguna falta de coherencia con lo dicho anteriormente. La palabra misma actúa de juez. En esta concepción del juicio, el juez no es ante todo una instancia con el poder necesario que decide según la ley, cuya sentencia debe ser acatada por el que es juzgado. En este caso es el hombre mismo el que emite la sentencia según su decisión frente a la palabra. La *krisis* como decisión humana es también la *krisis* que proclama el juicio condenatorio, si es que la decisión ha sido de rechazo.

Según 12,48 el juicio se da "en el último día". ¿Cómo coordinar la afirmación con lo dicho en 3,18: "El que cree en mí no es juzgado; el que no cree ya está juzgado porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios". ¿Cuándo se realiza el juicio? ¿En el "último día" o en el momento mismo en que el hombre toma su decisión? La manera de pensar propia del evangelista está mejor representada por la afirmación de Jn 3,18 que por la de 12,48[65], aunque ambas son compatibles. El juicio en el "último día" no es sino la confirmación de la decisión tomada en un momento de la propia historia.

c) Las concreciones de la salvación

La palabra "salvación" corre el peligro de convertirse en un vocablo sin significado e importancia si no se lo determina concretamente. "Salvación" implica una situación de caída, penuria o perdición, de la que el sujeto implicado debe o puede ser salvado[66]. La "salvación" misma es el acto por el que este accede a otra situación ya no determinada por elementos negativos.

La "salvación" en el sentido bíblico va más allá de esta descripción. No se trata solamente de la ausencia o superación de elementos negativos, sino de la participación en una realidad de gracia ya presente en los límites de la existencia histórica, que llegará alguna vez a su plenitud definitiva.

En los dos temas siguientes trataremos, en primer lugar, del acceso a la "salvación"; luego, del

65 Cf III 6 b: La escatología "presente" o "realizada".
66 Hemos aludido brevemente a este tema al analizar más arriba el concepto de "kosmos".

modo de ser propio de aquel que es consciente de estar participando de esa salvación.

La fe

El objetivo del evangelio es suscitar la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Gracias a esta fe recibimos el don de la vida (20,31). El marcado interés por llegar a este objetivo se refleja incluso en el vocabulario. El verbo "creer" se usa 11 veces en el Evangelio de Mateo, 14 en el de Marcos y 9 en el de Lucas. En el cuarto evangelio aparece nada menos que 98 veces.

"creer"			
Mt	Mc	Lc	Jn
11	14	9	98

El significado de estos valores estadísticos es relativo, pero la frecuencia con la que un autor usa un término tan central como "creer" puede ser el indicio de un interés inusual por el tema. El análisis de los textos confirma ampliamente la suposición.

La fe es ante todo la decisión que permite el acceso a los dones de la salvación. Después de presentarse como la luz del mundo, Jesús promete el paso de las tinieblas a la luz: "El que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida" (8,12).

A este texto se le pueden agregar todas las expresiones alistadas bajo la rúbrica "símbolos salvíficos" (cf I 6 b), porque todas ellas responden a la misma clave hermenéutica. Estos símbolos, cuyo común denominador y valor central es la vida, se refieren a los bienes y valores fundamentales de la existencia del hombre. La vida, la luz, la verdad, saciar el hambre o la sed, esto es lo que desea todo ser humano. Este es el "enganche" existencial en el lenguaje del evangelista.

Pero el contenido del don de salvación va mucho más allá de la satisfacción de las necesidades de la vida humana. Cada una de estas necesidades concretas e inmediatas apuntan a una realidad más profunda y fundamental de la que, precisamente, son el signo exterior.

El ejemplo de la mujer samaritana o del ciego de nacimiento nos permiten ver que lo que la persona busca no es solamente agua para calmar la sed o la luz que ponga fin a la ceguera. Tomar agua o ver la luz del sol son respuestas concretas a las carencias señaladas, pero de lo que el hombre tiene sed o lo que realmente quiere ver, es algo

que va más allá de la materialidad del objeto. La sed y la ceguera son las experiencias inmediatas que se abren ante un horizonte más amplio, que muchas veces el mismo hombre que las experimenta no logra definir.

Sobre esta base existencial el evangelista concibe entonces el anuncio cristológico como respuesta a las intuiciones humanas. Los "símbolos salvíficos" como la vida, el pan y la luz, adquieren un rasgo humano en la persona de Jesús. Él los *representa* porque los encarna en su propia persona.

- La fe y los signos

Los *signos* de Jesús juegan un papel importante en el camino a la fe[67]. Ahora bien, es verdad que los milagros pueden suscitar la fe, pero ¿cuál es el contenido de esta fe? Quien ha presenciado un milagro, ¿ve en Jesús al Mesías o solamente a un admirable taumaturgo? El problema, como se aprecia, no es tan simple.

En los relatos de milagros, el autor del cuarto evangelio trata de purificar una imagen errónea de Jesús para presentarnos toda la riqueza que caracteriza la cristología joánica.

La crítica a una fe basada simplemente en el hecho milagroso está manifestada en varios textos. Según Jn 2,23, en ocasión de la primera estadía de Jesús en Jerusalén durante la fiesta de Pascua, muchos judíos "creyeron en su Nombre al ver los signos que realizaba". Sorprende la distancia que toma Jesús frente a semejantes actos de fe: "Pero Jesús no se fiaba de ellos, porque los conocía a todos... Él sabía lo que hay en el interior del hombre" (2,24s).

En el relato de la curación del hijo de un funcionario real (4,46-54), donde no se encuentra ningún comentario "teológico", como en los relatos siguientes, Jesús hace una observación crítica que no armoniza con el contexto. Cuando el hombre se entera de que Jesús está en Galilea va hacia él y le pide que baje a Cafarnaum para que sane a su hijo antes de que muera (4,46s). Todo esto se dice en estilo narrativo, sin que el personaje hable en estilo directo. La primera palabra que se cita sale de la boca de Jesús: "Si ustedes no ven signos y milagros, no creen" (4,48).

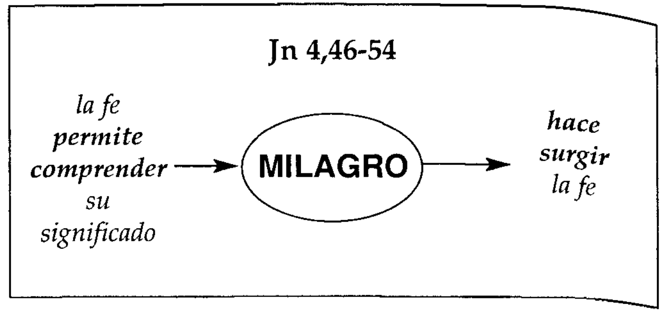
Lo que dice Jesús no concuerda con el contexto, porque el funcionario real ha probado con su pre-

67 Cf I 5 a.

sencia y con su pedido que tiene fe en Jesús antes de ver "signos y milagros". Recién en el v 49 se transmite la súplica: "Señor, baja antes de que mi hijo muera". Si se leen los vv 46-47 como introducción al relato, y luego se pasa al v 49, el texto no pierde su coherencia narrativa. ¿Cuál puede haber sido el motivo para intercalar el v 48?

En una obra como esta, que es el resultado de un proceso literario muy complejo, es posible dar una respuesta si vemos al v 48 como un agregado al relato original. El evangelista –o un redactor– quiso poner de relieve la deficiencia de una fe basada en los hechos milagrosos. Por eso pone en labios de Jesús un reproche que no corresponde a los contenidos del relato. El que lee atentamente el texto puede captar la intención de la sentencia.

Para el evangelista la fe puede surgir por haber experimentado un hecho milagroso. Pero, en realidad, la fe es precisamente el presupuesto que nos permitirá acceder a una auténtica comprensión de esos signos. Por este motivo, si pudiéramos traducir el texto en cuestión: "Si ustedes no ven signos y milagros, no creen" (4,48), según el sentido que le da el evangelista habría que decir: sólo el que cree puede ver y entender adecuadamente el mensaje de los signos.



- Fe y lenguaje de la fe

Los repetidos ejemplos de "malentendidos" (cf I 6 d) son la prueba de lo que acabamos de decir. Las palabras de Jesús no se pueden descifrar si no se está en comunión con su sistema de lenguaje, en el que algunos términos adquieren un significado diferente del que comúnmente tienen en la vida cotidiana.

A través de sus palabras Jesús se revela a sí mismo como pan de vida, como verdad, como el que va al Padre, etc. Su lenguaje es el "lenguaje de la fe" ya que por su medio se transmite el contenido de la fe. Pero lo es también porque es la fe lo que permite comprender su significado cabal.

Al analizar el fenómeno del "malentendido" hemos observado que no sólo quienes representan la incredulidad son incapaces de entender a Jesús; la

misma suerte corren sus amigos y sus discípulos. ¿Qué sentido tiene ese "lenguaje de la fe", si al final nadie entiende a Jesús? La respuesta es muy sencilla si no perdemos de vista el objetivo del evangelio. Lo que experimentan los personajes entre ellos, en realidad pretende transmitir un mensaje a los lectores del texto. El hecho de que en la narración evangélica nadie entienda a Jesús no es preocupante ya que lo narrado no es una crónica de lo que realmente hizo y dijo Jesús, sino una interpretación de su persona y mensaje para despertar la fe en él.

El "lenguaje de la fe" no ofrece problemas de comprensión al que posee la clave interpretativa, que es la teología del evangelista. Pero no sería correcto deducir de aquí que la fe se reduce a conocer e interpretar un contenido. De esta manera, estaríamos hablando de una fe intelectualizada. Creer es mucho más que eso. Por este motivo es necesario integrar otro elemento.

- El ver de la fe

En algunos pasajes el evangelista utiliza el verbo "ver" junto con "creer": "El que ve al Hijo y cree en él tiene la vida eterna" (6,40); "El que cree en mí, en realidad no cree en mí sino en aquel que me envió. Y el que me ve, ve al que me envió" (12,44s). En otros textos aparece el verbo "ver" solo pero, según lo afirmado, este "ver" debe entenderse como el "ver" de la fe: "Hemos visto su gloria" (1,14); "¿Porque te dije que te había visto debajo de la higuera, crees? Verás cosas más grandes... Ustedes verán el cielo abierto y los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del Hombre" (1,50s); "Dentro de poco, ya no me verán, y poco después, me volverán a ver" (16,16).

El "ver" de la fe permite percibir una realidad que el que no cree es incapaz de captar. Este "ver" no está ligado a ninguna capacidad privilegiada de visión, sino que surge de la *relación* del creyente con el objeto de su fe. La persona del "discípulo amado" es la que mejor representa el "ver" de la fe. Su relación con el Señor explica por qué es él quien lo reconoce cuando los otros discípulos creen estar frente a un desconocido (21,7).

Más importante aun es la escena de la tumba vacía, cuando él entra después de Pedro: "vio y creyó" (20,8). Este "ver" de la fe no elimina un aspecto de negatividad intrínseco al acto de creer. La fe supone siempre que, en realidad, su objeto no está ahí. La presencia directa e inmediata haría superfluo el acto de fe. El "vio y creyó" del discípulo amado es la superación de esa negatividad, porque su "ver" percibe la presencia del objeto

donde materialmente ya no está. El "ver" de la fe coexiste con el "no ver" del objeto. Este es el "no ver" al que se refiere la bienaventuranza en 20,29: "¡Felices los que creen sin haber visto!".

Hablar del "objeto" de la fe es correcto, pero exige una aclaración para que se entienda lo que realmente significa el "ver" al que nos referimos. El "objeto" de la fe es la persona del Resucitado y el acto de fe es el signo real de la *relación* con él. Sólo quien vive esa relación va a descubrir su presencia donde otros no ven a nadie.

Volviendo a lo dicho al hablar de la fe como acceso a los símbolos salvíficos personificados por Jesús, podríamos concluir que el evangelista asume una actitud extremadamente positiva frente a la vida cristiana, a tal punto que da la impresión de ser ingenua.

¿Es cierto que el creyente ha pasado de las tinieblas a la luz, que pertenece al ámbito de la verdad, que su existencia encierra el germen de la vida eterna? La mirada objetiva va a descubrir mucho de tiniebla, de mentira y de muerte. El "ver" de la fe va más allá de esta percepción y descubre la realidad de los dones salvíficos a partir de la relación con el Señor. El creyente es el que ha vencido la tiniebla, no porque esta haya desaparecido, sino porque confía plenamente en la fuerza de la luz.

El "permanecer"

El verbo "permanecer" es característico del lenguaje del evangelista, que lo utiliza 40 veces[68]. El término posee dos connotaciones: una es temporal: Lo que "permanece" queda ahí, resiste al "paso" del tiempo. La otra es espacial: Lo que "permanece" lo hace en algún lugar. No hay permanencia sin un lugar en el espacio. El mismo vocablo griego *ménein* puede traducirse en algunos casos por "morar" (cf 1,38), porque la morada es el lugar donde se permanece.

En este contexto no nos interesa el sentido literal del término, como en Jn 2,12; 4,40; 7,9; 11,6.54: Jesús permanece en algún lugar durante un cierto tiempo. Más frecuente es el uso metafórico del verbo, para expresar la relación de intimidad entre dos personas.

68 La comparación con otros textos del NT hace resaltar la peculiaridad: En el evangelio de Marcos aparece 2 veces; en el de Mateo 2, en el de Lucas 7 y en Hechos 13. En todas las cartas paulinas el verbo está documentado 17 veces.

En sentido cristológico el "permanecer" del Padre en el Hijo complementa y precisa el sentido del "envío". Este "envío" no quiere decir alejamiento ni ninguna forma de distancia. "Las palabras que yo les digo no las digo por mí mismo. El Padre, que *permanece* en mí, realiza su obra" (14,10). Para el Jesús joánico la referencia a su origen no es referencia a un punto pasado, sino a una realidad presente que sigue determinando su ser.

El acto de fe realiza en el creyente un cambio fundamental en su "permanecer": "El que cree en mí no permanece en tinieblas" (12,46).



La alegoría de la vid y los sarmientos expresa positivamente el significado del "permanecer" que concreta el don de la salvación. En ese caso la "permanencia" es recíproca: Los creyentes "permanecen" en el Señor como él en ellos (15,4).

La imagen cristológica de la vid exige esta reciprocidad. De la vid que va a dar fruto nacen los sarmientos, pero todos ellos deben permanecer en la vid para dar fruto y no secarse. Esa es la relación de los creyentes con Jesucristo (15,5s).

El "permanecer" del creyente hace referencia a dos ámbitos particulares:

1) El primer ámbito está señalado en el pasaje que sigue inmediatamente al tema de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-8). Jesús dice: "Como el Padre me amó, yo los he amado a ustedes. *Permanezcan* en mi amor. Si ustedes guardan mis mandatos, entonces permanezcan en mi amor, como yo he guardado los mandatos de mi Padre y *permanezco* en su amor" (15,9s).

El amor es el lugar de la permanencia, pero no es incondicional. El creyente debe cumplir los mandatos del Señor para que pueda darse la permanencia en su amor. ¿Cuáles son estos mandatos? Ante todo, sin duda, el amor recíproco en la comunidad, como el mismo Jesús va a decir poco después (Jn 15,12).

Pero Jesús compara su *permanencia* en el Padre con la de los creyentes en él. También él ha guardado sus mandatos. Estos mandatos no se limitan al amor recíproco en la comunidad, sino que se refieren al campo mucho más amplio del cumplimiento de la voluntad del Padre (cf 14,31). Permanecer en el amor es posible si se está dispuesto a cumplir la voluntad de aquel que ofrece su amor como lugar de permanencia.

La permanencia en el amor refleja la estructura "responsorial" de la realidad de la salvación. El

amor de Dios revelado en el envío del Hijo se anticipa a todo obrar humano. El hombre no tiene nada que exigir. Ante él se descubre el insondable misterio del amor de Dios como amor salvador.

Pero si el hombre no tiene nada que exigir, esto no significa que sea el sujeto pasivo de un acto salvador ejercido por Dios. Dios ofrece el ámbito de su amor para que el hombre permanezca en él, pero el creyente debe responder con el amor fraterno en la comunidad y la adhesión permanente y activa a su voluntad.

2) El segundo ámbito de "permanencia" es el de la palabra. También aquí la fe es el factor decisivo. En un discurso polémico, Jesús les echa en cara a los judíos que nunca han escuchado la voz de Dios ni visto su figura, ni su palabra tiene permanencia en ellos porque no creen en el que él envió (Jn 5,37s). Siguiendo la metáfora del evangelista, habría que concluir que, dado que la palabra de Dios no permanece en ellos, ellos mismos siguen permaneciendo en las tinieblas (12,46).

Hay dos textos que expresan el aspecto positivo de la metáfora de la permanencia en relación a la palabra. El primero es Jn 15,7: "Si ustedes permanecen en mí y mis palabras permanecen en ustedes, pidan lo que quieran que se cumplirá". A la permanencia de los creyentes en el Señor corresponde la permanencia de sus palabras en ellos. De aquí se deduce la certeza de que la oración de petición va a ser escuchada. Si tienen en sí las palabras de Jesús, entonces van a orar con ellas. Esa es la oración "en el nombre" de Jesús, que siempre es escuchada (14,13; 16,23.26).

En el segundo texto la metáfora es audaz: "Si ustedes *permanecen* en mi palabra, entonces son mis discípulos" (Jn 8,31). La palabra es un ámbito en el que el creyente debe permanecer si quiere ser discípulo del Maestro.

La expresión parece abstracta si se la entiende según una comprensión superficial de la palabra, como si ésta sólo fuera un medio para comunicar una idea. Pero la palabra es esto y también mucho más. A lo largo de la vida se dan muchas ocasiones en las que experimentamos que hay palabras que "matan", así como hay otras que dan vida, como las del perdón, la sinceridad, el amor. No es exagerado afirmar que hay palabras cuyo recuerdo constante permite vivir, así como también hay palabras cuyo recuerdo hace difícil la existencia o frustran un proyecto de vida.

El *permanecer* en la palabra, del que habla 8,31, no se realiza porque se conoce bien el mensaje de Jesús, o porque no se tergiversa la verdad de su contenido. En la metáfora hay un elemento cogni-

tivo, pero no es el elemento decisivo para la comprensión de la expresión. Mucho más importante es el elemento existencial, actualizado en la experiencia del creyente que se sabe discípulo de Jesús.

Para él, la palabra se ha vuelto ámbito de vida porque, permaneciendo en ella, descubre su *principio de pertenencia.* En el lugar histórico de su propia existencia irrumpe el misterio de la gracia que le revela el don de salvación. Su estar en el mundo gana un nuevo sentido si hay otro lugar existencial al que hace referencia: la palabra del que nos revela al Padre. Si la abandona, deja la luz: Si permanece en ella, demuestra que el poder del amor de Dios es mucho más fuerte que la tiniebla.

3. La eclesiología

Importantes aspectos eclesiológicos fueron tocados en forma indirecta en los párrafos anteriores, especialmente cuando nos hemos referido al concepto de salvación. Para evitar repetirnos nos limitamos aquí a algunos temas específicamente eclesiológicos.

a) La autoridad del Resucitado

Es inútil buscar en el evangelio algún indicio acerca de la estructura de la comunidad cristiana. Con todo, hay afirmaciones que son más valiosas que cualquier información sobre una estructura eclesial determinada. En cuanto contienen los principios que pueden servir de base a toda estructura social.

En la comunidad del cuarto evangelio, el principio fundamental es la autoridad del Resucitado tal como se manifiesta en su palabra. Los "discursos de despedida" tienen forma testamentaria. Si alguien se despide para siempre, las palabras que pronuncia en la despedida son sus últimas palabras y por eso tienen un carácter irrevocable. Esto

es aun más claro –debido al entorno jurídico que la rodea– cuando la última voluntad está escrita en un testamento. Es la expresión de la última voluntad del difunto, que se vuelve obligatoria para aquellos a los que está dirigido el documento.

El "testamento" de Jesús comienza con una escena de profundo significado eclesial: el lavatorio de los pies. Es una acción simbólica como la purificación del templo (Mc 11,15-17) o la maldición de la higuera (Mc 11,12-14). El gesto encierra un sentido más rico de lo que el hecho parece significar en su pura facticidad.

En esta escena es Jesús el que lava los pies a sus discípulos. En la sociedad judía esta era la tarea que cumplían los servidores en beneficio de sus señores o de sus invitados. La reacción de Pedro –"¡Jamás me lavarás los pies!" (13,8a)– es comprensible. Pedro se niega a romper con una norma reconocida por todos, aunque sea el mismo Jesús el que no la observa. Sólo cuando es advertido de que lo que está en juego es mucho más importante que la convención social –"Si yo no te lavo, no podrás compartir mi suerte" (13,8b)– accede a que Jesús le lave los pies.

Después de cumplir el gesto, Jesús revela su sentido más profundo. La diferencia entre el Maestro y los discípulos no es abolida. Por el contrario, es puesta de manifiesto en forma evidente (13,13). Solo reconociendo que el discípulo no es mayor que su maestro ni el siervo que su señor, ni el enviado que el que lo envió, es posible medir la inversión de valores propuesta por Jesús. Él es el Maestro que ahora asume frente a sus discípulos el papel de siervo.

La acción simbólica tiene valor paradigmático. Los discípulos deben entender que lo que ha hecho Jesús es un ejemplo a imitar: ellos deben lavarse los pies unos a otros. Si el Señor se convierte en siervo, entonces ningún siervo debe jugar a ser "el pequeño señor". Imitando al único Señor, el siervo es lo que realmente siempre tuvo que ser: un servidor de sus hermanos.

La aplicación eclesial se deduce fácilmente. La comunidad ha recibido el "testamento" de su Señor, y en él se revela el sentido de cualquier autoridad eclesial: el servicio a los que están a su cargo. No se discuten ni la necesidad ni las formas de ejercicio de la autoridad, sino que se precisa con valor normativo su "razón de ser", aquello que la justifica más allá de todas las circunstancias que modifiquen las formas externas.

Lo que sabemos de la comunidad joánica es muy poco. El modo en que esta entendió y aplicó

la enseñanza que se desprende de la escena citada, pertenece a una historia que ya no está al alcance de nuestro conocimiento. Esa comunidad ha pasado. Lo que no ha pasado es la escena transmitida en el evangelio. Su actualidad no está dada por la repetición litúrgica –pertenece a la liturgia del Jueves Santo–, sino por la autoridad de la palabra del Señor: "Les he dado ejemplo para que así como yo hice con ustedes, también ustedes hagan lo mismo" (13,15).

Siempre será discutible el modo en que se entienda y realice la dialéctica de autoridad y servicio en el seno de una comunidad cristiana. Lo que está fuera de toda discusión es el ejemplo de Jesús, y la necesidad de ponerlo en práctica.

b) El amor mutuo y el odio del mundo

El análisis del papel de los "judíos" en el cuarto evangelio (II 1 a) y el concepto de *kosmos* (II 2 a) dejó al descubierto el ambiente de hostilidad que rodeaba a la comunidad[69]. El odio del mundo, signo del rechazo de la persona de Jesús, se hace presente ahora como odio hacia la comunidad.

Es necesario tener presente ese trasfondo histórico para entender cabalmente el sentido del "mandamiento nuevo" del amor recíproco en la comunidad. La relevancia eclesial del mandato salta a la vista: "En esto todos conocerán que ustedes son mis discípulos, en que se amen unos a otros" (13,35). El amor en la comunidad es el signo que los distingue como discípulos de Jesús.

El "segundo" discurso de despedida (15,1-16,4a) retoma el tema. No se habla del "nuevo" mandamiento, sino simplemente del mandamiento, tomando ahora como modelo el amor de Jesús. Los discípulos tienen que amarse como él los amó (15,12). Este amor no es algo impreciso, que se presta a distintas interpretaciones y a muchas otras formas de realizarlo. El contenido de ese amor es el "dar la vida" por aquellos a quienes se ama.

En el evangelio la expresión "dar la vida" caracteriza al buen pastor (10,11.15.17.18). Esto es lo

69 Al hablar de la "comunidad joánica" no queremos sugerir la idea de una unidad local numérica bien definida. Las "cartas de Juan", especialmente la tercera, dejan entrever la existencia de un grupo de comunidades que mantienen entre sí vínculos muy estrechos. El hecho de que puedan ser una o varias comunidades no altera el hecho de que el autor piensa en una situación común de hostilidad.

que lo distingue del asalariado, que no se interesa por las ovejas y por eso huye si se siente en peligro. El "dar la vida" es la mayor prueba de amor.

En el contexto de la despedida de Jesús el objeto de la entrega está bien definido: son los "amigos" (15,13), es decir, los miembros de la comunidad. A ellos están dirigidas las palabras de Jesús cuando les anuncia que ya no los llama "siervos", sino "amigos" porque participan de la revelación del Padre (15,14s)[70].

En el Nuevo Testamento hay otras afirmaciones sobre el mandato del amor cuya orientación se distingue de la mencionada en el cuarto evangelio. En primer lugar debe citarse la palabra de Jesús sobre el amor a los enemigos transmitida por Mt 5,44 y Lc 6,27. No hay ninguna duda sobre su autenticidad. El amor tiene aquí una función eminentemente creativa, en cuanto pretende romper el círculo vicioso de la venganza como respuesta al daño sufrido.

Otra palabra de Jesús que anuncia un principio ético de enorme novedad, es la comprensión del prójimo revelada en el relato del buen samaritano (Lc 10,30-37). La pregunta que motiva la narración es una pregunta de compromiso. Todo judío sabía bien quién era su prójimo. Cuando se comienza a hablar de los "dos mandamientos principales" aludiendo con ello al mandamiento de amar a Dios (Dt 6,5) y al prójimo (Lv 19,18), nadie tiene dudas al respecto. El prójimo es el otro judío, el que pertenece al mismo pueblo. En la historia que cuenta Jesús, el único que se comporta como prójimo es alguien que tradicionalmente era considerado enemigo: un samaritano.

Las dos palabras de Jesús muestran que el amor auténtico se revela en su capacidad de superar barreras, tanto relacionales (el otro es un enemigo), como sociológicas (el otro no es mi prójimo).

El Jesús "joánico" no habla de esta manera. Ninguno de los temas recién mencionados aparecen en el evangelio. Con respecto a los enemigos el panorama es claro. La comunidad experimenta el "odio" del mundo. Es cierto que ella no reacciona con odio, pero tampoco se dice que los creyentes deben amar a los que los odian. Entre el amor y el odio no hay ningún punto de encuentro.

Utilizando una imagen espacial podría decirse que el odio viene de "afuera", de los representan-

70 Algo del ideal helenista de la amistad –los amigos tienen todo en común– está presente en el modo de hablar de Jesús.

tes de la incredulidad que habitan en las tinieblas, mientras que el amor determina el ambiente "adentro", en el espacio de la luz que habitan los creyentes. Tanto el amor como el odio pertenecen a ámbitos independientes que tienen su punto de contacto, pero no de encuentro.

La comunidad cristiana ¿ha olvidado las palabras de Jesús sobre el amor a los enemigos o el significado de la palabra "prójimo"? Su estructura social ¿corresponde acaso a la de un "gheto", un grupo cerrado que vive aislado del entorno social?

Es verdad que hay signos de aislamiento, provocado por la hostilidad ambiental, pero de aquí no se debe sacar la conclusión de que la dimensión del amor se ha estrechado tanto que ya no tiene lugar para acoger las palabras de Jesús transmitidas por los sinópticos. El discurso sobre el amor tiene siempre un horizonte de referencia que lo condiciona.

Los autores neotestamentarios no hablan del amor en una forma absoluta, libre de todo condicionamiento. El autor del cuarto evangelio lo hace confrontado con una situación difícil. Su interés es el de reforzar los vínculos comunitarios (hacia "adentro"), para que los creyentes no sucumban ante el asedio de los adversarios (localizados "afuera").

En esta situación no hay espacio para hablar del amor a los enemigos. Lo que el autor hubiera dicho en medio de una situación diferente no lo podemos saber. Su mensaje demuestra que el discurso sobre el amor cristiano siempre está determinado por las circunstancias de su origen. La fidelidad a la más antigua tradición consiste en mantener vigente el núcleo del mensaje, interpretándolo a la luz del presente que vive la comunidad.

c) La apertura misionera

La situación precaria en la que se encuentra la comunidad no anula la dimensión misionera de la misma. La existencia de grupos de distinto origen (cf II 1 b) que ahora la integran es la prueba de que esta dimensión no fue solamente una teoría.

Las palabras de Jesús antes del encuentro con los samaritanos (4,35-38) expresan el reconocimiento de que la comunidad se ha beneficiado con la obra de otros misioneros cristianos. Si la comunidad ha cosechado los frutos de lo que otros han sembrado con esfuerzo (4,38), esto puede interpretarse positivamente.

El objeto de la misión fue primariamente Israel (II 1 b), aunque en el momento en el que el evangelio llega a su forma final predomina más el

rechazo recíproco que el interés misionero. El deseo del "Buen Pastor" de reunir a todas las ovejas para que se forme un solo rebaño (10,16) no está referido a los judíos, sino a los paganos. Lo mismo vale para la explicación del evangelista en Jn 12,52, de que Jesús iba a morir no sólo por su pueblo, sino para que los hijos de Dios dispersos sean congregados en la unidad. Los "dispersos" son los griegos que habitan en la diáspora, en la "dispersión" (7,35) (cf II 1 b).

También la palabra de Jesús en Jn 14,12 puede entenderse como un signo de conciencia misionera. En este texto Jesús anuncia que el que cree en él hará obras semejantes a las que él hizo y aún mayores, "porque yo voy al Padre". La "obra" de Jesús es la salvación de los hombres. Si el creyente en ese tiempo en que la comunidad se sabe guiada por el Espíritu, va a realizar obras aún mayores que las realizadas por Jesús, esto no puede referirse a la obra salvífica en sí misma, sino a la actividad misionera del anuncio de la salvación.



En la oración que concluye los discursos de despedida hay una alusión importante a la misión. Jesús reza no sólo por los discípulos que lo acompañan, sino también por aquellos que van a creer en él por medio de la palabra que los discípulos anunciarán (17,20). Estos discípulos representan ya a los miembros de la comunidad. Los futuros creyentes son el fruto de su acción misionera.

La misión no es llevada a cabo solamente por el anuncio de la palabra. También la unidad de la comunidad tiene un efecto misionero. Jesús reza para que "todos sean uno", como él y el Padre son uno, "para que el mundo crea que Tú me enviaste" (17,21). Tal vez el autor piensa en la difusión del mensaje cristiano en el ambiente de extremo pluralismo religioso que caracterizaba la cultura de entonces. Los escritores del siglo segundo van a insistir en el mismo tema.

En Jn 20,21, después que el Resucitado les desea por segunda vez la paz a los discípulos, les dice: "Como mi Padre me envió, yo los envío a ustedes". No hay ninguna precisión sobre la dirección del envío. Por la insistencia en el tema de la paz parece que los discípulos son enviados al mundo como portadores de esa paz que el mundo no puede dar (14,27). Dado que la paz del Resucitado es un don escatológico, los creyentes, al ser enviados al mundo, dan testimonio de ese don.

Los textos considerados en este pasaje muestran que no pueden negarse el pensamiento e interés misionero del cuarto evangelio, si bien, comparados con otros textos cristianos, ocupan un lugar modesto.

No hay ninguna orden de dirigirse a todos los pueblos como en Mt 28,19 –la palabra de envío en Jn 20,21 es más genérica– y la agudeza de la conciencia misionera no puede compararse con la que reflejan los escritos paulinos. Pero aún en la dimensión señalada el fenómeno es importante, especialmente para matizar la imagen de una comunidad arrinconada por la enemistad del mundo, incapaz de mirar hacia afuera.

d) El concepto de discípulo

La realidad del discipulado y sus condiciones fueron tratadas al hablar de la salvación (cf III 2 c) y de Juan el Bautista (cf II 1 c). Por este motivo, en lugar de estudiar todos los textos que tocan el tema, nos vamos a detener en tres pasajes que consideramos muy representativos.

1) El primero pertenece a las escenas que se suceden después de la curación del ciego de nacimiento en Jn 9. Durante el segundo interrogatorio de los fariseos, se repite la pregunta: "¿Cómo es que te abrió los ojos?" (9,26). El hombre responde con una ironía: "Ya se los dije y ustedes no escucharon. ¿Por qué quieren escucharlo otra vez? ¿Acaso quieren hacerse sus discípulos?" (9,27). Los judíos entienden bien la ironía y reaccionan primero con insultos, y luego marcando la diferencia entre ellos y él: "Tú serás su discípulo. Nosotros somos discípulos de Moisés" (9,28).

El autor monta la escena de tal manera que inclusive esa frase con pretensión de insulto, contiene una verdad que se va a realizar muy pronto. Al final de la escena los fariseos terminan echando afuera al que había nacido ciego. Nada se había dicho antes del lugar donde se encontraban, pero la indicación final sugiere que el interrogatorio fue llevado a cabo en un recinto cerrado.

La escena siguiente se abre con el encuentro entre Jesús y el hombre. El Maestro escuchó que lo habían echado (9,35), de modo que el encuentro no parece del todo casual. A la autopresentación de Jesús como el Hijo del Hombre, responde el hombre con su acto de fe y el gesto de postrarse ante él, confirmando su fe. Ahora él es discípulo de quien le obsequiara el don de la luz.

Lo que significa ser discípulo está presentado como un cambio de lugar que es al mismo tiempo un movimiento de la tiniebla a la luz. El hombre abandona el recinto en donde están los que se di-

cen discípulos de Moisés, motivo por el que rechazan a Jesús. Estos dicen ver, y en eso consiste su pecado (9,39-41). El camino a la luz, comenzando con la curación de la ceguera, concluye ahora en el encuentro directo con Jesús y el reconocimiento de su mesianidad.

2) El segundo texto (13,21-30) representa un contraste con respecto al primero. No es un hombre que va de las tinieblas a la luz por hacerse discípulo de Jesús, sino de alguien que, siendo ya discípulo, abandona el recinto donde está la luz.

Después del lavatorio de los pies Jesús anuncia que uno de sus discípulos lo va a traicionar (13,21). No se dice nada sobre los motivos reales que mueven a Judas a traicionar al Maestro. La mención del diablo que "entra" en él (13,2.27) lo presenta sólo como *instrumento* del poder de las tinieblas, pero no explica el proceso por el que alguien que siguió a Jesús y convivió con él durante el tiempo de su ministerio público, en un momento dado decide entregarlo.

Después de recibir de manos de Jesús un bocado de pan –la señal que revela al discípulo amado quién es el traidor (13,26)–, Judas abandona el recinto. El autor anota brevemente: "Era de noche" (13,30).

Como dato cronológico el detalle parece ser superfluo; el lector sabe que la escena se desarrolla en la noche de la fiesta de la Pascua. Sin embargo, no lo es desde el punto de vista de la simbología joánica. Al traicionar a Jesús, Judas ha hecho una opción por las tinieblas que se concretiza cuando se aleja del lugar donde está la luz.

La estructura de contraste que subyace a los dos textos analizados contiene un mensaje muy claro: El ser discípulo no es una realidad sobre la que el creyente dispone en forma autónoma. Así como hay un misterio de amor y de salvación, también está el misterio de la libertad del hombre que puede optar en contra de la luz y a favor de las tinieblas.

3) El último texto describe una situación de crisis en el grupo de los discípulos (6,66-71). El discurso del pan de vida ha hecho dudar a algunos seguidores de Jesús quienes no ocultan su desconcierto: "¡Es duro este lenguaje! ¿Quién puede escucharlo?" (6,60). La reacción toma formas concretas: "Desde ese momento, muchos de sus discípulos se alejaron de él y dejaron de acompañarlo" (6,66). Da la impresión de que, hacia el final, Jesús se queda solo con el grupo de los doce. El resto se ha marchado.

A la pregunta de Jesús sobre la posibilidad de que los discípulos también lo abandonen, Pedro responde: "Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de Vida eterna" (6,68). Pedro no pregunta: "¿A dónde iremos?", como sería lógico, sino "¿a quién iremos?". No se trata de ir a ninguna parte, sino de ir hacia alguien, y ese no puede ser otro más que el Señor.

La idea que da sentido a la escena es la de "permanecer" (II 2 c). El discípulo es el que permanece en la palabra (8,31). Para los discípulos en crisis no hay otro lugar adonde ir más que aquel donde hay palabras de vida eterna.

Cuando se escribe el evangelio, Pedro ya es una figura con valor canónico para los cristianos. Su martirio ya es conocido (cf 21,19), así como la triple negación en la hora de la Pasión (13,38; 18,27). El evangelista lo describe como el discípulo fiel, pero también como el discípulo débil, capaz de negar a su Señor.

4. Los sacramentos

En la investigación acerca del lugar que ocupan los sacramentos en el cuarto evangelio hay opiniones antagónicas que van desde la negación de todo interés en el tema por parte del evangelista hasta una comprensión global de la obra según un simbolismo sacramental con fundamento litúrgico[71].

Un breve análisis sobre los textos en cuestión nos permitirá apreciar el lugar que ocupa el evangelio dentro de la liturgia del cristianismo primitivo.

a) El nacimiento del agua y del Espíritu (Jn 3,1-12)

En el diálogo con Nicodemo el enigma del nuevo nacimiento de lo alto se aclara con la palabra de Jesús: "Si alguien no nace del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios"

71 La controversia tuvo como protagonistas más relevantes a R. Bultmann (en contra de una interpretación sacramental) y a O. Cullmann (a favor de ella). La posición de este último fue apoyada por varios autores católicos, como J. Daniélou y R. E. Brown.

(3,5). A primera vista el texto no ofrece ninguna dificultad para ser interpretado como una alusión al bautismo. La mención del agua y del Espíritu no admite otra interpretación que no sea bautismal.

Lo curioso es que, cuando se repite la idea, no se alude al agua, sino solamente al Espíritu (cf v 6: "Lo nacido de la carne es carne; lo nacido del Espíritu es Espíritu"; v 8b: "Lo mismo sucede con todo el que ha nacido del Espíritu"[72]).

Además, el tema del agua es extraño a la imagen central que mueve la argumentación, que es de carácter espacial. Es la tensión entre el mundo "de arriba" y el "de abajo". La oposición entre "carne" y "Espíritu" completa la concepción espacial. El mundo de la carne es el "de abajo", mientras que el *del Espíritu es el "de arriba"*. No hay que olvidar que se trata de entrar en el "reino de Dios".

El tema del "renacer" es una metáfora bautismal (cf 1 Pe 1,3.23; Tit 8,5), lo cual justificaría la comprensión del pasaje en ese sentido. Pero además de la dificultad de incluir el "agua" en la línea argumental, cabe la pregunta por el sentido de todo el texto. El diálogo con Nicodemo ¿quiere anunciar la nueva vida que surge del bautismo, o presentarla como obra del Espíritu en todo aquel que se encuentra con Jesús?

No se puede responder a la pregunta en forma terminante, como si la respuesta fuera evidente. Si tenemos en cuenta, por una parte, la importancia que el autor adjudica al símbolo de la vida como metáfora cristológico-salvífica y, por otra, el rol periférico que desempeña el tema del agua en la demostración de la necesidad de nacer de lo alto, es justificado aventurar una hipótesis interpretativa.

En su forma original, el texto haría alusión solamente al nuevo nacimiento por obra del Espíritu. En ese caso el tema es una variante de lo dicho en *el prólogo: "Pero a todos los que la recibieron, a* los que creen en su Nombre, les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios. Ellos no nacieron de la sangre, ni por obra de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino que fueron engendrados por Dios." (Jn 1,12s).

Los creyentes son los que aceptan el misterio del envío del Hijo. Pero en su acto de fe no actúan

72 Hay algunos manuscritos que agregan "del agua y" antes de "del Espíritu". La mayoría testimonia el texto citado. El agregado se explica por el deseo de subrayar la semejanza entre el v 8 y el v 5.

solos, como si la decisión dependiera exclusivamente de ellos. En la aceptación de fe hay algo más que una decisión racional. En ella obra Dios mismo con su gracia. Éste es el significado del "nacer de Dios" y no de una instancia humana (1,13). En el diálogo con Nicodemo se expresa la misma idea cuando Jesús habla de la necesidad de nacer de lo alto, que es el nacimiento del Espíritu.

La forma actual del texto sería, de acuerdo a esta interpretación, el fruto de una relectura del mismo en el seno de la comunidad. Es indudable que a fines del siglo primero el bautismo era ya una práctica tradicional en todas las comunidades cristianas. Leído el texto desde una perspectiva influenciada por la experiencia de la liturgia bautismal, se agregó al nacimiento "del Espíritu" –el giro "del agua"–, concretizando así el momento preciso de la apropiación del don de salvación.

El pasaje que analizaremos a continuación demuestra que esta interpretación no es infundada.

b) El pan de vida y la carne del Hijo del Hombre (Jn 6,51b-58)

El "pan de vida" es uno de los símbolos salvíficos propios de la cristología joánica (cf I 6 c). El pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo (6,33). Jesús, al presentarse como el "pan de vida", añade unas palabras que aclaran el sentido de la imagen utilizada: "El que viene a mí jamás tendrá hambre; el que cree en mí jamás tendrá sed" (6,35).

El "pan de vida" es el don de la salvación. Su origen celestial asegura su fuerza salvífica. El hombre tiene acceso a ese don, encarnado ahora en la persona de Jesús, siempre que crea en él. Las dos expresiones –"el que viene a mí" y "el que cree en mí"– son sinónimas. El hambre y la sed se complementan como signos de la realidad humana en su finitud y fragilidad. Lo que el hombre necesita para vivir lo recibe en el don del pan de vida.

El pasaje conclusivo del sermón del "pan de vida" acentúa un aspecto hasta ahora ausente: El pan es identificado con la "carne" del Hijo del Hombre (6,51b). La alusión eucarística se vuelve evidente cuando se habla de la necesidad de comer la carne del Hijo del Hombre y de beber su sangre para tener la vida eterna (v 53) y permanecer en él (v 56).



No es exagerado afirmar que el texto da testimonio de un extremo sacramentalismo, en el que la distancia entre el signo y la cosa significada casi desaparece. En la eucaristía el pan es el signo real de la presencia del Resucitado. El creyente no come la carne ni bebe la sangre del Resucitado, sino los signos de su presencia. Tales distinciones son ajenas al pasaje que estamos analizando.

¿Cómo explicar una comprensión tan materialista de la realidad sacramental? ¿Cómo explicar la "curva" semántica que da el texto, si se compara la conclusión del discurso con el contenido del pasaje anterior?

La historia de la comunidad joánica, después de que el evangelio alcanzara ya sus rasgos básicos, fue tormentosa. La hipótesis que sostenemos es que Jn 8,51b-58 fue agregado durante la polémica que se vivía en la comunidad cuando escribieron las "cartas" atribuidas a Juan.

La ruptura que se produce en el seno de la comunidad –hay un grupo que se ha apartado de ella (cf 1 Jn 2,18s)– se debe a la controversia cristológica mencionada al tratar "la realidad de la encarnación" (cf III 1 b). A la actitud de algunos miembros de la comunidad –que se niegan a confesar que el Redentor se ha "manifestado en la carne" (1 Jn 4,2; 2 Jn 7)– el autor responde con un sacramentalismo masivo. La realidad de la encarnación se refleja con toda intensidad en el realismo sacramental, aunque también se podría decir que el misterio de salvación está pensado aquí a partir del realismo sacramental para fundamentar la realidad de la encarnación.

En el cuarto evangelio el término "carne" significa con frecuencia la esfera de lo humano en cuanto limitado y débil (1,13; 3,6; 8,15; 17,2). En Jn 1,14 –"el Verbo se hizo carne"– la carne representa a la realidad humana sin otra connotación. En las controversias posteriores la palabra "carne" se convirtió en el término clave para la comprensión de una cristología que quería ser fiel a la realidad de la encarnación. Este es el trasfondo histórico que explica el origen del texto eucarístico al final del discurso sobre el pan de vida.

También en ese caso la comunidad hace una relectura del evangelio en condiciones históricas diferentes. El agregado posterior pudo entenderse más tarde como actualización sacramental del acceso al pan de vida mediante el acto de fe. La referencia al mismo objeto, el "pan", entendido bajo premisas muy distintas, facilitó la aplicación sacramental. No era necesario tener presente la controversia que diera ocasión a la relectura y ampliación del texto para entender su sentido.

c) La sangre y el agua del costado del Resucitado (Jn 19,34)

La escena, después de la muerte de Jesús, en la que un soldado abre con un golpe de lanza su costado y de él fluyen sangre y agua, ha dado pie a interpretaciones de denso contenido teológico: la sangre fue interpretada como una alusión clara a la eucaristía; el agua, al bautismo[73]. Del costado abierto del Crucificado fluyen los sacramentos que van a alimentar a la Iglesia.

El texto más apropiado para la comprensión del pasaje evangélico es la afirmación solemne que hace Jesús en el último día de la fiesta de los Tabernáculos: "El que tenga sed, venga a mí; y beba el que cree en mí. Como dice la Escritura: 'De su seno brotarán manantiales de agua viva'" (7,37bs)[74]. Aunque falta la forma "Yo soy el agua viviente", implícitamente la expresión pertenece a los símbolos salvíficos.

Según el comentario del evangelista la palabra de Jesús se refiere al espíritu que los creyentes iban a recibir (7,39a). Dejándose guiar por el hilo conductor de los símbolos salvíficos se encuentra el punto que une a ambos textos. Lo que se anuncia como acontecimiento futuro en 7,38 encuentra su cumplimiento en la escena descrita en 19,34. El agua ya fue mencionada en 4,14 como don escatológico: "El agua que yo le daré se convertirá en él en manantial que brotará hasta la Vida eterna". El Crucificado ofrece a todos los creyentes esta agua que fluye de su costado abierto.

La sangre brota necesariamente de la herida del Crucificado. Además de este sentido obvio, 1 Jn 1,7 habla del poder que tiene la sangre de Jesús de purificar los pecados. El don de la salvación simbolizado por el agua, y el perdón de los pecados simbolizado por la sangre se realizan en la cruz de Jesús.

73 El texto de 1 Jn 5,6-8 ("Jesucristo vino por el agua y por la sangre, no solamente con el agua, sino con el agua y con la sangre... Son tres los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre; y los tres están de acuerdo") debe entenderse como "comentario" a Jn 19,34. La interpretación sacramental es mucho más probable aquí que en el texto del evangelio. Nos limitamos a Jn 19,34, sin tener en cuenta su repercusión posterior.

74 Esta es una traducción posible ya que el texto griego no permite establecer con seguridad la puntuación. Otra traducción posible es: "Si alguien tiene sed a mí, y beba el que cree en mí, como dice la Escritura..." En uno u otro caso se mantiene el mismo sentido.

La ambivalencia de "pneuma" (espíritu) (cf I 6 b) confirma la relación existente entre el anuncio de Jesús, con el comentario del evangelista, y la escena que referimos. Al morir, Jesús inclina su cabeza y entrega su espíritu (19,30). Si el momento de la muerte es el momento del don del Espíritu, si la cruz es la "elevación", es decir, la glorificación de Jesús, entonces lo anunciado por Jesús en una fiesta judía y su interpretación por parte del evangelista se cumplen con la muerte en la cruz. Esto es lo que quiere decir el texto.

También desde el punto de vista terminológico la comprensión sacramental es poco probable. Con respecto al agua, el significado de 19,34 es claro por la relación con 7,38. Con respecto a la sangre, cabe destacar que el sentido eucarístico es evidente sólo en el pasaje "eucarístico" de Jn 6,51b-58 (cf 4 b), pero allí aparece siempre junto con la "carne". Solamente en 19,34 se menciona a la carne junto con el agua.

A diferencia de los otros textos vistos anteriormente (Jn 3,5; 6,51b-58), en donde contábamos con agregados posteriores a un pasaje que originariamente no tenía sentido sacramental, en 19,34 tenemos un problema de interpretación. La lectura hecha por la tradición patrística difiere notablemente de la que hace hoy la crítica moderna. Sin despreciar su riqueza teológica y espiritual, se trata de entender lo que realmente quiso decir el evangelista al pintar esta escena tan sugerente[75]. Para lograr este objetivo, si seguimos el viejo principio exegético de entender el texto por el texto, descubrimos en 7,38s el "texto base" para interpretar 19,34. El resultado que ofrecemos resulta de una lectura basada en la coherencia que el texto mismo posee.

d) El perdón de los pecados (20,22s)

En la primera aparición del Resucitado a los discípulos reunidos a puertas cerradas por temor a los

75 Si rechazamos una lectura simbólica, como lo es la patrística, ¿no caemos en una contradicción al hablar al mismo tiempo de los "símbolos salvíficos" e interpretar el texto a partir de ellos? El problema no está en la simbología, sino en el parámetro de referencia en el que se interpretan los símbolos. La literatura patrística lo hizo en el amplio campo de la experiencia litúrgica, leyendo en el texto lo que era experiencia cotidiana. En nuestra interpretación los símbolos se leen a partir del texto mismo, sin presupuestos ajenos a él.

judíos, éste sopla sobre ellos y les dice: "Reciban el Espíritu Santo. Los pecados serán perdonados a los que ustedes se los perdonen, y serán retenidos a los que ustedes se los retengan" (20,22s).

La palabra del Resucitado está aquí en el mismo ámbito tradicional que contextúa la palabra dirigida a Pedro (Mt 16,19): "Todo lo que ates en la tierra, quedará atado en el cielo, y todo lo que desates en la tierra, quedará desatado en el cielo". En Mt 18,18 reaparece la misma sentencia en idéntico contexto pero en plural, porque va dirigida a toda la comunidad.

El problema del perdón de los pecados no es propio del cuarto evangelio. En la Primera Carta de Juan la cosa es diferente (cf 1 Jn 1,7-2,2; 5,16s). En Jn 20,22s el autor se hace transmisor de una tradición eclesial sobre el poder de la comunidad de perdonar los pecados o de retenerlos. A lo largo de los siglos II y III, las comunidades darán diversas respuestas al problema planteado por la debilidad humana. El texto de Jn 20,22s es una de ellas.

Una lectura sacramental tropieza con la gran dificultad provocada por el largo proceso evolutivo que sufre el sacramento de la penitencia en la Iglesia antigua, hasta llegar a las formas que se utilizan en la actualidad. El poder de perdonar los pecados es un dato fundamental, pero hay que observar el largo camino que lo separa todavía del sacramento de la penitencia para no incurrir en anacronismos teológicos.

e) Conclusiones

Las conclusiones sobre el valor de los sacramentos en el cuarto evangelio dan cuenta de los diferentes grados de dificultad que presentan los cuatro textos analizados. En los dos primeros contábamos con una intervención que introducía en el texto el elemento sacramental, ausente en la redacción original hecha por el evangelista. Esta intervención se dio antes de que el texto comenzara a dejar sus huellas en la tradición manuscrita.

Recordando los otros ejemplos ya vistos de textos en los que la alteración del orden original era indudable (cf I 4), el hecho no tiene nada de insólito.

Los argumentos presentados son argumentos históricamente aceptables, basados en observaciones de estilo y de contenido. El texto puede leerse sin problemas bajo la óptica del sentido sacramental, pero este no fue su sentido original. Al distinguir distintas etapas en la configuración del texto, quisimos destacar el desplazamiento de sentido que podemos constatar en su forma actual, y dar así una explicación del fenómeno.

En los dos últimos textos el problema es relativamente más simple, porque no hay que hacer frente a la hipótesis de una intervención posterior. El problema consiste en interpretar el texto en la forma más fiel a los datos contenidos en él, sin presupuestos litúrgicos cuya validez habría que demostrar precedentemente.

Nos resta aclarar dos problemas puntuales en orden a una mejor comprensión de la posición que hemos defendido.

1) Al hablar de relecturas y de intervenciones en un texto ya formulado, no aludimos a ningún proceso de tergiversación o de decadencia teológica. Es verdad que el texto adquiere un nuevo sentido, pero éste no es contrario al original, sino que representa una actualización en vistas a una aplicación sacramental.

Tampoco sería adecuado hacer responsable del hecho a un "redactor eclesiástico" deseoso de acomodar el mensaje del evangelio a las necesidades litúrgicas de la comunidad. Más bien se debe pensar en relecturas comunitarias en las que el texto es leído desde nuevas perspectivas, poniendo de relieve elementos que no acentuaba la forma original. La propia experiencia litúrgica jugó aquí un papel importante.

2) El evangelista no es un "antisacramentalista" ni uno de aquellos "verdaderos adoradores en espíritu y en verdad" (Jn 4,22s), que rechaza toda mediación sacramental para vivir y expresar la fe. Una imagen semejante corre el peligro de corresponder más a ciertos ideales religiosos modernos que a la persona anónima a quien debemos este documento tan original.

Pero es igualmente cierto que su visión cristológica y salvífica, con la correspondiente simbología, no está centrada en la mediación sacramental, sino en el encuentro del creyente con Jesús por medio del acto de fe. Que el autor acentúe este aspecto no significa necesariamente que rechace el otro. Por lo menos, no hay textos que permitan fundamentar un tal rechazo.

5. LA PNEUMATOLOGÍA

a) Espíritu y Espíritu Santo

La compleja semántica del término griego *pneuma* está reflejada en el lenguaje del evangelista. En dos textos el significado es antropológico. En Jn 11,33 y 13,21 –Jesús se conmueve o turba en su "espíritu"– la palabra expresa "lo íntimo de la persona". En 3,8 en cambio el *pneuma* es "el viento". En los otros textos el significado es teológico[76], aunque no siempre se trate del Espíritu Santo.

Jn 1,32s alude en forma indirecta al bautismo de Jesús. El descenso del Espíritu sobre Jesús cualifica su obrar: Él es quien bautiza con el Espíritu Santo.

El nacimiento en el "Espíritu" (3,5.6.8) es el nacimiento del creyente por la fuerza de Dios que viene "de lo alto". Las expresiones "espíritu y verdad" (4,23s) y "espíritu y vida" (6,63) tienen un sentido semejante. En el primer texto se trata de los "verdaderos adoradores del Padre". Ellos pertenecen al mundo del Espíritu que es el mundo de Dios. Como dice 4,24: "Dios es Espíritu". En el segundo texto se habla de las palabras pronunciadas por Jesús, que antes se ha presentado como el "pan de vida" y el "pan bajado del cielo".

Para la comprensión del Espíritu propia del evangelista es importante tener en cuenta su comentario a la frase de Jesús de 7,38 ("De su seno brotarán manantiales de agua viva"), que se encuentra en el versículo siguiente. El autor interpreta las palabras del Maestro como una alusión al Espíritu que los creyentes van a recibir: "El Espíritu no había sido dado todavía, ya que Jesús aún no había sido glorificado" (7,39).

Para los creyentes el "tiempo del Espíritu" comienza recién después de la glorificación de Jesús. Esta periodización no vale para Jesús, porque él ya recibió el Espíritu en su bautismo (1,32s). Pero este dato no es determinante para la cristología. El evangelista lo recibe como tradición y lo transmite sin más. El don del Espíritu se integra sin dificultades en su concepción cristológica, pero no influye en ella (cf III 1 a: El centro del kerigma cristológico).

76 Sobre Jn 19,30 cf III 4 c.

El "tiempo del Espíritu" tiene su comienzo puntual en el momento de la muerte de Jesús, que es también su glorificación. Lo que está insinuado en la ambivalencia de la expresión que describe la muerte: "entregó su Espíritu", se manifiesta con toda claridad en la aparición del Resucitado y sus palabras: "Reciban el Espíritu Santo" (20,22).

b) El Paráclito y la comunidad

Solamente en el cuarto evangelio el Espíritu Santo es llamado "Paráclito". La palabra griega *parákletos* quiere decir "intercesor", "abogado", "representante", "ayudante". Su aplicación al Espíritu Santo es propia del evangelista y no tiene ningún antecedente en el Antiguo Testamento ni en la literatura del judaísmo helenista[77].



El término se utiliza sólo en los discursos de despedida. Como se verá en los textos correspondientes, la traducción "intercesor" es la que mejor refleja su significado.

☑ **Jn 14,15-17**: *"Si ustedes me aman, cumplirán mis mandamientos. Y yo rogaré al Padre, y él les dará otro* **Paráclito** *para que esté siempre con ustedes: el espíritu de la Verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no lo ve ni lo conoce. Ustedes, en cambio, lo conocen, porque él permanece con ustedes y estará en ustedes."*

El Padre es quien envía el Paráclito, respondiendo así a la oración de Jesús. Si se habla de "otro Paráclito", esto quiere decir que ya hay uno, y ese es Jesucristo. Este pensamiento, que en 1 Jn 2,1 es expresado abiertamente, aquí es sólo una insinuación. En el evangelio, "Paráclito" no es ningún título cristológico, aunque el sentido de intercesor cualifique acertadamente la obra salvífica realizada por el enviado de Dios.

La forma futura ("él les dará") concuerda con la concepción de la historia que hemos visto al comentar Jn 7,39. El Jesús que se despide de sus discípulos aun no está glorificado. El intercesor es el Espíritu de la verdad. El ámbito de la verdad y el ámbito del mundo como rechazo de la luz se

77 El judaísmo incluye entre los "intercesores" a los ángeles, a los patriarcas y especialmente a Moisés. Estas figuras son intermediarias entre Dios y los hombres, pero cumplen su función no en forma neutral, sino intercediendo a favor de los hombres.

excluyen mutuamente. De aquí que el mundo jamás pueda ser la fuente de la que proviene el Paráclito.

> ☑ **Jn 14,25s**: *"Yo les digo estas cosas mientras permanezco con ustedes. Pero el* **Paráclito**, *el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi Nombre, les enseñará todo y les recordará todo lo que les he dicho".*

El texto se encuentra en la parte conclusiva del primer discurso de despedida. Jesús ya no hablará mucho más con sus discípulos, pues se acerca la hora de la pasión. Pero la comunidad no queda librada a la fuerza de su propia memoria para recordar el mensaje de Jesús. El Paráclito tiene una función didáctica sin límites, y él es quien mantendrá vivas las palabras de Jesús en la comunidad.

En las dos funciones del Espíritu se percibe un fuerte interés de legitimación. Si el Paráclito enseñará todas las cosas, esto significa que la "teología" contenida en el evangelio es el primer y más importante fruto de esa enseñanza. Si él recordará todas las cosas dichas por Jesús, esto significa que el lenguaje del Jesús "joánico", tan diferente del lenguaje del Jesús "sinóptico", se atribuye a la acción del Espíritu en la comunidad.

En la hora de la despedida, Jesús anuncia todo esto para el momento en que venga el Paráclito. Cuando se escribe el evangelio, lo que fue anunciado para el futuro ya es una realidad. La comunidad siente que está viviendo el tiempo del Espíritu.

¿De dónde nace este interés de legitimación? ¿Es simplemente la conciencia de estar bajo la guía del Espíritu, o la comunidad quiere legitimar lo peculiar de su lenguaje y de su presentación de la figura de Jesús frente a otras comunidades cristianas?

No es necesario imaginar una situación de controversia con otras comunidades para explicar el texto, pero es probable que la comunidad misma tuviera conciencia de su particularidad. El recurso a la asistencia del Espíritu, justamente para fundamentar esa particularidad era un buen argumento.

> ☑ **Jn 15,26s**: *"Cuando venga el* **Paráclito** *que yo les enviaré desde el Padre, el Espíritu de la Verdad que proviene del Padre, él dará testimonio de mí. Y ustedes también dan testimonio porque están conmigo desde el principio."*

En este pasaje, ubicado hacia el final del segundo discurso de despedida, no es el Padre quien envía el Paráclito, sino Jesús mismo. Con respecto

a lo expresado en los textos anteriores, la perspectiva substancialmente no cambia. Al decir inmediatamente después que el Espíritu de la verdad viene del Padre, se afirma que el Padre siempre es la fuente del don del Espíritu. Las variantes se refieren sólo al rol del hijo, que en este texto resalta más que en los del primer discurso.

El tema es el testimonio, primero del Espíritu, luego de los discípulos. Aunque el primero esté expresado en tiempo futuro, mientras que el segundo está en presente, se entiende que la comunidad se siente respaldada por el Paráclito en su misión de testimoniar la verdad de Cristo en el medio adverso que tiene que enfrentar.

Esta función del Paráclito se explica a partir de la situación que caracteriza el segundo discurso de despedida. En él se advierten con más intensidad que en el primer discurso las huellas del conflicto con el medio ambiente. Todo el pasaje anterior (15,18-25) gira en torno al odio del mundo hacia los creyentes, como antes se dirigió en contra de Jesús y de su Padre (vv 18.23).

El deber de la fidelidad no se limita solamente a soportar con entereza todas las contrariedades. La comunidad se sabe llamada a dar testimonio de su fe y cuando lo hace, sabe que puede contar siempre con la asistencia del Espíritu.

☑ **Jn 16,7-11**: *"Sin embargo, les digo la verdad: les conviene que yo me vaya, porque si no me voy, el* **Paráclito** *no vendrá a ustedes (...) Y cuando él venga, probará al mundo dónde está el pecado, dónde está la justicia y cuál es el juicio. El pecado está en no haber creído en mí. La justicia, en que me voy al Padre y ustedes ya no me verán. Y el juicio, en que el Príncipe de este mundo ya ha sido condenado."*

El texto subraya el marco jurídico que rodea al evangelio (cf III 2 b). El *intercesor* aquí es sobre todo el *abogado defensor* de Jesús, que se convierte al mismo tiempo en el acusador de sus enemigos, anunciando ya la sentencia que pronunciará cuando venga. En la sentencia se explica el motivo por el que el acusado –el mundo– es declarado culpable.

La comunidad vive el asedio del mundo hostil. Pero esta realidad negativa no la atemoriza ni le quita la esperanza. La presencia del Espíritu le transmite la certeza de que no puede sucumbir frente a estas adversidades. La incredulidad, que en el evangelio es sinónimo del pecado por excelencia, es el primer punto en el que se demuestra la culpa del mundo. La justicia –el segundo punto– como el orden de salvación determinado por Dios, se revela ahora que Jesús va al Padre y se

escapa a la mirada del mundo incrédulo. Por último, el príncipe de este mundo perverso ya está juzgado, y en este juicio los creyentes ven la victoria que alguna vez se hará pública.

El tercer discurso acentúa la situación propia de la despedida y la sensación de abandono e inseguridad de los creyentes. Ellos llorarán, y el mundo se alegrará (16,29), pero el dolor se convertirá en alegría. El mensaje de esperanza y aliento se refuerza con la imagen de la mujer que sufre los dolores y las angustias del parto, pero que se olvida de todo esto por la alegría de tener a su hijo (16,21).

La función eminentemente judicial que cumple el Paráclito fundamenta esta esperanza. En la "hora de la verdad" el Espíritu revelará la culpa del mundo y la verdad de Jesús. Quizás por esta razón Jesús aparece aquí como el que envía al Paráclito. La despedida y la separación son necesarias para que este venga. El juicio está referido al proceso que el mundo de la incredulidad le hace a Jesús. Ahora que el proceso se define, el Hijo envía a su propio abogado.



☑ **Jn 16,12-15:** *"Todavía tengo muchas cosas que decirles, pero ustedes no las pueden comprender ahora. Cuando venga el* **Espíritu de la Verdad**, *él los introducirá en toda la verdad, porque no hablará por sí mismo, sino que dirá lo que ha oído y les anunciará lo que irá sucediendo. Él me glorificará, porque recibirá de lo mío y se lo anunciará a ustedes. Todo lo que es del Padre es mío. Por eso les digo: «Recibirá de lo mío y se lo anunciará a ustedes».*"

Aunque en el texto no aparece la palabra Paráclito, hay que suponerla, ya que se trata de la continuación del párrafo anterior (16,7-11) pero con una temática diferente.

Las primeras palabras recuerdan la función didáctica y recordatoria del Paráclito (14,25s). Si en el "ahora" de los discursos de despedida la comunidad no es capaz de soportar las palabras de Jesús, esto es posible en el "ahora" real que viven los creyentes cuando los discursos son leídos. El Espíritu actúa de guía por el camino que lleva a la verdad plena.

A diferencia del texto anterior, el Paráclito aparece aquí en una íntima relación con el Padre y el Hijo. Como Jesús revela lo que escuchó del Padre (8,26; 15,15), así también el Espíritu dirá lo que ha

escuchado y anunciará también todo lo que vendrá. Él mismo actúa como el Padre, glorificando a Jesús. Lo que anunciará no es sólo lo que escucha del Padre, sino lo que recibe del Hijo (v 14). La afirmación "Todo lo que es del Padre es mío" (v 16) cierra el círculo de comunicación entre el Padre, el Hijo y el Paráclito.

Aunque el tono podría insinuarlo, el texto no contiene ninguna especulación trinitaria. La experiencia cristiana que subyace al mensaje es fundamental. La comunidad testimonia su conciencia de la presencia del Espíritu en ella como la fuerza que le revela el misterio de Dios y de su enviado. La imagen del Espíritu que "escucha" quiere subrayar la relación directa con el misterio de Dios, que ahora se revela por medio de esta fuerza inefable.

c) Conclusiones

La pneumatología del cuarto evangelio tiene muchos rasgos propios. La comparación con Pablo y Lucas, los otros dos autores neotestamentarios que con más frecuencia hablan del Espíritu Santo, permite ver con más claridad las diferencias y los puntos comunes con la concepción joánica del Espíritu.

Con respecto a Pablo prevalecen las diferencias. Remarcamos dos de ellas. En las comunidades paulinas el Espíritu Santo no es un tema del que se habla, sino una realidad viva, presente en ellas a través del inquieto dinamismo de los dones espirituales: hablar en lenguas, la palabra profética, los distintos ministerios eclesiásticos, etc. (Cf 1 Cor 12-14)

La unidad del cuerpo con los diversos miembros que lo componen, es la comparación adecuada para referirse a la unidad de la comunidad donde se expresan los diferentes dones espirituales (1 Cor 12,4-26; Rom 12,3-8). En este clima se entiende el fenómeno del "entusiasmo" que lleva a algunos creyentes a asumir actitudes extremas (cf 1 Cor 5,1-5; 6,1-20; 12,1-3).

Estas formas de experiencia del Espíritu no están presentes en la comunidad joánica. Por lo menos, no pueden deducirse a partir de los datos contenidos en el evangelio.

¿Qué significa esto? ¿Acaso el Espíritu se ha convertido más en un tema de reflexión que en el objeto de una experiencia viva? A su modo la comunidad testimonia una experiencia del Espíritu, pero el lenguaje es demasiado estilizado como para poder precisar la forma concreta de tal experiencia. De expresiones como: "Ustedes lo cono-

cen" o: "El Espíritu permanece entre ustedes" (14,17) no es mucho lo que se puede recabar.

La experiencia del Espíritu se da en una forma más explícita en la obra de Lucas (Evangelio y Hechos de los Apóstoles). En ellos se expresa la conciencia de los creyentes de saberse acompañados y guiados por el Espíritu en el tiempo posterior a la muerte y resurrección de Jesús.

La división de la historia de la salvación en tiempo de Jesús y tiempo del Espíritu dado a los fieles es aun más clara que en el cuarto evangelio por la importancia, para la vida y desarrollo de la Iglesia, de la venida del Espíritu en Pentecostés (Hch 2,1-13). Pero el Espíritu tiene la misma función legitimante del quehacer eclesial (cf Hch 10,47; 13,2; 15,28) que el Paráclito en el cuarto evangelio. La fuerza del Espíritu es la que mueve a los apóstoles a dar testimonio de su fe en todo el mundo habitado (cf Hch 1,8; 4,8) porque el mismo Espíritu actúa como testigo (Hch 5,32).

Estos datos someros no dan cuenta, sin duda, de la complejidad del problema. La aproximación al texto con el instrumental de la exégesis histórico-crítica es útil y válida, pero esto no significa que un problema tan sutil como el de la experiencia del Espíritu en una comunidad cristiana del siglo I, pueda explicarse en forma exhaustiva con la metodología del análisis literario. El intérprete debe reconocer también los límites de su aproximación, dentro de los cuales ésta mantiene su validez.

6. La escatología

a) Consideraciones preliminares

La teología define tradicionalmente la "escatología" como la enseñanza acerca de las "últimas cosas". El objeto primario de la consideración es el hombre, pero hay también una "escatología cósmica" referida al fin del mundo. Con respecto al hombre, las "últimas cosas" atañen a la muerte, al juicio y a su destino definitivo.

El cristianismo no desarrolló ninguna doctrina escatológica propia, sino que asumió la del judaísmo de su tiempo, especialmente en la versión influenciada por la teología farisea (por ejemplo, en el tema de la resurrección de los muertos).

En efecto, elementos específicamente cristianos fueron introducidos en un esquema ya existente. Estos elementos provocaron cambios en algunos puntos de referencia, pero no alteraron el fundamento tradicional. La fe en la resurrección de los muertos se basa ahora en la resurrección de Jesús, pero ésta, a su vez, supone la fe en la resurrección de los muertos (cf 1 Cor 15,12-19). Cuando los cristianos hablan del fin del mundo como hecho catastrófico que precede la nueva creación al final de los tiempos, su discurso no es diferente al de muchos otros textos judíos. Pero sólo ellos sostienen que los acontecimientos finales van a comenzar cuando vuelva el Señor Jesús como el Hijo del Hombre lleno de poder.

Detrás de temas como la muerte y el juicio existe una doctrina "de las últimas cosas". El mundo seguirá existiendo, pero el propio mundo, la propia existencia en el mundo llegará un día a su fin con la muerte. Como el judaísmo de influencia farisea, los cristianos creen que el hombre no desciende a un mundo inferior (el *sheol*) para continuar allí después de la muerte en una existencia amortiguada, en la que no hay ni premio ni castigo, que es el destino final de todo ser humano. Ellos sostienen que después de la muerte hay un juicio de Dios según las obras de cada uno. Al final de los tiempos, en el contexto de la nueva creación, resucitarán los muertos: "Los que hayan hecho el bien, resucitarán para la Vida; los que hayan hecho el mal, resucitarán para el juicio" (5,29).

Jesús es el "primogénito" de entre los muertos (Col 1,18; Ap 1,5), porque él es el primero que ha sido resucitado por Dios. De esta manera, es tam-

bién el primero de "muchos hermanos" (Rom 8,29) que serán resucitados al final de los tiempos.

Sobre esta base tradicional se percibe mejor la novedad del lenguaje y del pensamiento joánico.

b) La escatología "presente" o "realizada"

Cuando hablamos de una escatología "presente" o "realizada" como característica del cuarto evangelio nos estamos refiriendo a los textos en los que la muerte, el juicio y la resurrección son presentados no como realidades futuras, sino como realidades "actuales", del presente, según la propia opción de fe. Los textos más importantes que testimonian esta forma de pensar la escatología son:

> ☑ **Jn 3,17-19:** *"Porque Dios no envió a su Hijo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. El que cree en él no es condenado; el que no cree, ya está condenado, porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios. En esto consiste el juicio: la luz vino al mundo, y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque sus obras eran malas."*

La "crisis" del mundo[78] es inevitable debido al envío del Hijo. El presente es el tiempo de la decisión en la que se juega el destino definitivo del hombre.

> ☑ **Jn 5,24s:** *"Les aseguro que el que escucha mi palabra y cree en aquel que me ha enviado, tiene Vida eterna y no está sometido al juicio, sino que ya ha pasado de la muerte a la Vida. Les aseguro que la hora se acerca, y ya ha llegado, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que la oigan vivirán."*

Las dos afirmaciones guardan una relación de paralelismo. El sujeto está en un ámbito dominado por la muerte. Si escucha y acepta la palabra del Hijo de Dios, pasa de la muerte a la vida. El juicio aquí es entendido como condenación. La fe hace posible que el creyente no vaya al juicio, sino que acceda a la vida. El hecho no se da en el futuro sino en el presente.

> ☑ **Jn 11,25s:** *"Yo soy la Resurrección y la Vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás."*

78 Cf III 2 b.

En el diálogo con Marta, Jesús le dice que su hermano Lázaro va a resucitar (11,23). Marta responde a esta afirmación en la forma que corresponde a la escatología "futura" del judaísmo: "Sé que resucitará en la resurrección del último día" (v 24). Las palabras de Jesús corrigen esa concepción desde la óptica escatológica de Juan.

La primera frase contiene la autopresentación de Jesús como la Resurrección y la Vida, que sirve de base a las palabras que siguen. La resurrección, entonces, ya no es un acontecimiento que se realizará en el futuro, sino que tiene lugar ahora, en el encuentro con quien es la resurrección y la vida.

La segunda frase anuncia al creyente el triunfo sobre la muerte: "aunque muera, vivirá". La última frase supera también esta dimensión de la esperanza: "el que vive y cree en mí, no morirá jamás".

El fundamento de la escatología "presente" o "realizada" debemos buscarlo en la cristología. Una concepción cristológica que ve la presencia de la salvación en Jesús como enviado de Dios, y expresa esta presencia por medio de los símbolos salvíficos, está anunciando que en el encuentro con ese enviado acontece algo definitivo, sin que el hombre abandone su condición histórica.

La escatología joánica da muchísima importancia a la opción de fe que el creyente realiza en la historia y despoja a la idea del juicio de una nota de sorpresa o incertidumbre, como si recién después de su muerte el hombre realizara lo que ha sido su vida. La imagen definitiva del hombre retendrá los rasgos que se han ido dibujando a lo largo de toda la vida.

Este es el aporte positivo del enfoque propio del cuarto evangelio. No se puede negar que también encierra un peligro, que ya fue vislumbrado al hablar del dualismo del lenguaje joánico[79]. Es el peligro de una certeza de salvación que anule de hecho el sentido de la esperanza.

Quien ya se cree salvado, peca contra la esperanza porque ya no "espera" en la historia el don de la salvación como don definitivo, sino que piensa que está ya en posesión de ese don[80]. Es una negación de la historicidad del creyente, que

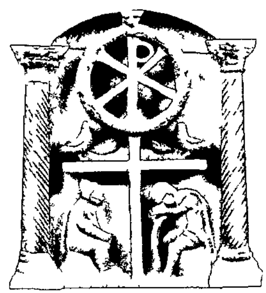
79 Cf I 6 a.

80 La teología medieval llamaba a esta actitud "presunción" (*praesumptio*). El otro pecado contra la esperanza es la "desesperación" (*desesperatio*), que cree haber perdido en forma definitiva el objeto de la esperanza. Esta sería otra falsa consecuencia que podría deducirse de Jn 3,18: "el que no cree, ya está condenado".

anula la tensión entre la presencia de la salvación en la historia y su plenitud más allá del tiempo.

Algunos textos parecen reflejar ese peligro porque acentúan en forma llamativa la perspectiva de la escatología "futura". Uno de ellos es Jn 5,28s: "No se asombren: se acerca la hora en que todos los que están en las tumbas oirán su voz y saldrán de ellas: los que hayan hecho el bien, resucitarán para la Vida; los que hayan hecho el mal, resucitarán para el juicio."

Comparando este pasaje con Jn 5,24s, citado anteriormente como ejemplo de escatología "presente", se descubre una estrecha cercanía en el modo de expresión, mientras que el contenido es lo contrario de la escatología "presente". En 5,25 se habla de la hora "que es ahora". En 5,28 falta el detalle que determina la hora como la hora presente. En 5,25 los "muertos" son todos aquellos que aun no han escuchado la palabra del Hijo.



En 5,28 los "muertos" están en los sepulcros. La expresión no es ya una metáfora para designar la situación del hombre antes del encuentro con la palabra del Hijo, sino que se usa en forma realista. En 5,25 el paso de la muerte a la vida se da en el presente, y coincide con el acceso a la fe. En 5,29 se visualiza un hecho futuro: la resurrección de los muertos al final de los tiempos, haciendo ver a su vez que el término resurrección también puede tener una connotación negativa. La "resurrección de juicio" es sinónimo de condenación.

Ante la tensión innegable que existe entre las afirmaciones de 5,24s por un lado y 5,28s por el otro, es necesario buscar una explicación. Se podría pensar que el evangelista ha querido matizar lo que dijo antes en la línea de la escatología "presente" introduciendo ahora la línea de la escatología futura. Si bien esto no es del todo improbable, hay algunos detalles que hacen preferible solucionar el problema de otro modo.

No es propio del evangelista hacer este tipo de "correcciones" sobre lo que dijo inmediatamente antes. Cuando hace variaciones sobre un tema, los cambios de enfoque no modifican el pensamiento de base que quiere expresar. Sería extraño que, precisamente en la escatología "presente", tan íntimamente unida a la cristología, el autor relativice en forma tan radical lo expresado anteriormente.

Lo más probable es que en la comunidad misma se advirtiera el problema de un malentendido de

la escatología "presente", y una mano anónima retomara en 5,28s lo dicho en 5,25; como si fuera un auténtico "contrapunto"; esa hipotética redacción parece haber tratado, al mismo tiempo, de mantener la forma lingüística más cercana. El cuidado con que lo hace –la "hora", los "muertos", la "voz"–, lo denuncia.

Sobre esta misma base cabe preguntar si la expresión "en el último día", que completa la promesa de Jesús "Yo lo resucitaré" (Jn 6,39.40.44), no tenga el mismo origen. Si se la deja de lado, queda un texto que representa la escatología "presente" del evangelista en su forma más clásica.

Si la cristología es la base sobre la que descansa la escatología "presente", es superfluo pensar que el autor combate la escatología tradicional "futura". Su atención está dirigida en otra dirección, pero con esto no se niega el carácter futuro de la plenitud prometida a los creyentes.

Cuando Jesús anuncia que en la casa de su Padre hay muchas moradas y que él se va para prepararles a los discípulos un lugar allí (14,2s), sus palabras implican necesariamente esa dimensión futura. No se la niega, pero tampoco se la desarrolla. Simplemente se la supone.

c) La escatología joánica y la escatología del Nuevo Testamento

El contenido de la confesión de fe cristiana –que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos y que Jesús es el Mesías prometido, el salvador del mundo–, anuncia una realidad definitiva realizada en la historia. No hay ningún otro acto salvífico que supere algún día el que se realizó en la persona de Jesús y en su muerte en la cruz. El envío de Jesús, por este motivo, marca la "plenitud de los tiempos" (Gál 4,4). La cristología comprende necesariamente una dimensión escatológica, en cuanto que anuncia un hecho definitivo.

En este sentido, la escatología joánica es una voz más dentro de un coro homogéneo: la cristología sustenta a toda escatología cristiana, así como al modo de concebir la salvación. En efecto, la apropiación del hecho salvífico en la vida de cada creyente tiene algo de definitivo.

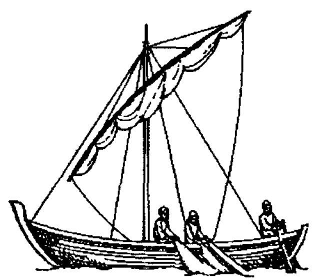
En la frase paulina "Si alguien está en Cristo es una nueva creación" (2 Cor 5,17; cf Gál 6,15), la expresión "nueva creación", que realmente presupone el fin de la historia y la creación de "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Ap 21,1), es usada metafóricamente para indicar que el creyente, por

la fe y el bautismo, pertenece a una nueva realidad que se revelará completamente al final de los tiempos. El "presente", el "ya" de la salvación es vivido en tensión con el "todavía no" del caminar histórico que marcha hacia su plenitud.

Pero para Pablo la resurrección nunca es una metáfora de salvación. Aunque el creyente ya pertenece al cielo –posee ya su derecho de ciudadano del cielo, según Fil 3,20–, ahora espera que venga el Salvador para que transforme su cuerpo mortal en el cuerpo glorioso del Resucitado.

En este punto, el lenguaje del cuarto evangelio se distingue claramente del lenguaje de las cartas auténticamente paulinas. La perspectiva va a ser diferente en las cartas escritas por discípulos de Pablo (cf Col 2,12; Ef 2,6). En una de las "cartas pastorales" (las dos cartas a Timoteo y la carta a Tito) se menciona a dos cristianos –se los considera herejes– que sostienen que la resurrección ya ha comenzado (cf 2 Tim 2,18). El texto no hace más aclaraciones, de modo que no se sabe si ellos hacen esta afirmación en el sentido de los gnósticos del siglo II, o si utilizan un lenguaje empleado ya en otros documentos cristianos, pero que ahora se rechaza porque se temen malentendidos en la comprensión de la salvación.

A diferencia del evangelio, la Primera Carta de Juan acentúa el aspecto "futuro" de la esperanza escatológica (cf 1 Jn 3,2s), argumento a favor de la aclaración dada a Jn 5,28s. El texto podría considerarse como el testimonio de un cambio en la manera de entender las realidades últimas, distanciándose de la escatología "presente" del evangelista.



SUGERENCIAS PARA TRABAJOS PRÁCTICOS

La cristología:

1. ¿Qué imagen espacial determina la cristología en Jn 3,13 y 3,31?
2. ¿Cómo se entiende la muerte de cruz en Jn 3,14; 8,28; 12,32.34?
3. Compare las afirmaciones sobre la preexistencia del *Logos* en Jn 1,1.18 con Flp 2,6-11; Gál 4,4; Rom 8,3.

La realidad de la salvación:

1. Determine el significado de "mundo" en Jn 1,10b; 13,1; 3,16; 15,18s; 16,8.11.
2. Cómo debe entenderse "el mundo" para superar la aparente disparidad en la comprensión de "mundo" que se refleja en los textos antes citados?
3. Nombre algunos "símbolos salvíficos" representados por la figura de Jesús y explique su contenido.

La eclesiología:

1. Desarrolle el contenido eclesial de Jn 13,1-17 (el lavatorio de los pies).
2. Desarrolle el sentido eclesial de Jn 10,1-18 (discurso del buen pastor).
3. Lea Jn 8,31s y Jn 6,60.66-68 y determine el significado del "ser discípulo".

Los sacramentos:

1. ¿Hay un sentido sacramental (bautismal) en Jn 3,1-12?
2. Compare el sentido del "pan de vida" en Jn 6,51b-56 con el de Jn 6,30-51a.
3. Compare la afirmación sobre el perdón de los pecados en Jn 20,22s con Mt 18,18 y constate las semejanzas y las diferencias.

La pneumatología:

1. Explique la función del "Paráclito" en Jn 14,15-17 y Jn 14,25s.
2. Explique la función del "Paráclito" en Jn 15,26s.
3. Explique la función del "Paráclito" en Jn 16,7-11 y Jn 16,12-15.

La escatología:

1. Explique la diferencia entre la escatología "presente" y la escatología "futura" a partir de Jn 11,25s y Jn 11,24.
2. ¿Qué quiere decir "pasar de la muerte a la vida" en Jn 5,24s?
3. ¿Cuál es el significado de "juicio" en Jn 3,17-19?

A modo de epílogo

El cuarto evangelio en el siglo XXI

Esta introducción a la lectura del cuarto evangelio se publica a comienzos de un nuevo siglo. Después de haber ocupado al lector con muchas páginas no siempre atractivas a la lectura y haberle suministrado una apreciable cantidad de información, tanto el lector como el autor se preguntarán si un texto como el evangelio de Juan aun *puede* decirnos algo en estos tiempos que nos toca vivir.

La cuestión que planteamos no es si el evangelio tiene algo que decir. Quien ha pasado muchas horas intentando comprender su lenguaje, reconocerá que, al final, siempre resulta gratificado, independientemente del éxito que hayan tenido los esfuerzos realizados. La fuerza y densidad de la palabra del evangelio siguen intactas para quienes todavía tienen oídos para oír. Este evangelio tiene mucho que decir.

Pero hay motivos para preguntarse si este evangelio tiene algo que decir al mundo contemporáneo, no tanto por lo que respecta a sus contenidos, sino por ciertas tendencias que cobran cada vez más vigor en la sociedad de nuestros días. Todos los textos bíblicos tienen una base común: Todos ellos suponen un lector que, al mismo tiempo, es *oyente de la palabra* y, por lo tanto, sensible para percibir su fuerza.

Sin querer caer en un cierto pesimismo cultural difundido en algunos ambientes, se hace difícil negar el hecho de la dificultad de "escuchar" en general, y mucho más de escuchar un mensaje como el del Evangelio, cuando los oídos y la cabeza están llenos de otros mensajes que exijen con medios refinados el asentimiento, sin que sea importante el sentido o el sinsentido que contengan. Son muchas las cosas que nos solicitan.

¿Todavía somos capaces de entender y aceptar un mensaje –al menos para dejarnos cuestionar–

que nos ofrece, por ejemplo, la posibilidad de "permanecer" en la palabra? ¿O de entender aquello de que la palabra no sólo nos comunique algún contenido, sino que se convierta en el punto de referencia de nuestra existencia?

Sería fácil alargar la lista de ejemplos que muestran la distancia existente entre el contenido del cuarto evangelio y nuestro modo de pensar y entender la realidad. Este es un aspecto del problema, pero no es todo. Para el creyente la fuerza de la palabra del Evangelio no se mide por la capacidad persuasiva que se le atribuye, calibrada a partir de la situación de vida de sus destinatarios. Si fuera así, también los primeros cristianos habrían tenido muchos motivos para constituir una secta cerrada sin ningún interés misionero.

Si no obraron de esta manera fue porque estaban convencidos de que la palabra que anunciaban no era su palabra, ni obraba según un poder calculable de acuerdo a criterios de posibilidad racional. La responsabilidad frente a la *palabra de Dios* hizo que no se quedaran encerrados en el espacio estrecho de una secta, sino que salieran a recorrer los caminos del mundo anunciando el misterio de salvación revelado en Jesús, el enviado de Dios.

Si el evangelio *puede* o no dar frutos, no está en nuestras manos, sino en las manos de aquel cuya "debilidad es mucho más fuerte que la fortaleza de los hombres" (1 Cor 1,25).

Sólo teniendo bien presente esta realidad –que excluye tanto un pesimismo desesperanzado como un optimismo ingenuo–, tiene sentido reflexionar sobre la relevancia del cuarto evangelio al comienzo de un nuevo milenio. Lo hacemos a partir de algunos textos claves, esbozando tres temas.

- ***"Nadie ha visto jamás a Dios"*** (Jn 1,18).

No sólo la evolución de la técnica, sino aun más las muchas experiencias negativas, las catástrofes bélicas, la enorme capacidad autodestructiva demostrada a lo largo del último siglo, todo esto ha fomentado la convicción de que Dios es un "Dios escondido", que parece ausente o ajeno a los negocios humanos. Para muchos otros la cuestión acerca de Dios está contestada antes de que se plantee en serio. El "Dios escondido" se ha vuelto superfluo.

Tampoco el lector del evangelio va a sentirse libre del peso de esa parte de la historia que le toca vivir, con sus luces y sombras. El evangelio no responde a todos los interrogantes, sino que anuncia una verdad fundamental: "Dios amó tanto al mundo, que entregó a su Hijo único" (Jn 3,16).

Una verdad semejante tiene un efecto particular. No es de esas verdades que satisfacen, tranquilizan y responden a muchos interrogantes. Todo lo contrario. Probablemente las preguntas se multiplicarán con mayor agudeza que antes. Si se acepta plenamente la verdad de que Dios ama a este mundo, la fe se ve confrontada con el desafío de la triste y opaca realidad de este mismo mundo, tan lejos de reflejar algo de la luz del amor de Dios.

En contra del aparente realismo que se niega a reconocer el amor de Dios por el mundo porque se muestra aparentemente incapaz de impedir algunas desgracias, la fe se juega por un realismo a un nivel más profundo que, más allá de todas las experiencias, encuentra en el anuncio de ese amor la única certeza capaz de sustentar la propia existencia.

- ***"El que escucha mi palabra y cree en aquel que me ha enviado, tiene Vida eterna y no está sometido al juicio, sino que ya ha pasado de la muerte a la Vida"*** (Jn 5,24).

La hora de Jesús es para el hombre la hora de la decisión. La fe no es costumbre ni mera tradición que se acepta como tantas otras cosas en la vida. Un cristianismo que se construya sobre esta base no tiene respuesta cuando de pronto se advierte que las costumbres cambian –y no precisamente en sentido cristiano– y que las tradiciones se olvidan.

Es verdad que también la fe se vive en un marco de costumbres y tradiciones, pero no puede limitarse a esto. El siglo XX ha sido testigo de un proceso que, por lo menos exteriormente, pone de manifiesto múltiples signos de "descristianización". De acuerdo a la propia imagen de Iglesia se valorará el fenómeno con distintas categorías y medidas, ya como una pérdida irreparable, ya como el final de una etapa que marca el comienzo de una nueva, con todos sus peligros y posibilidades.

La pretensión del Jesús joánico de ser el único camino de salvación, también puede sonar extraña en una cultura del relativismo en la que se suceden las modas y las estrellas con un ritmo cada vez más vertiginoso. La pregunta de Pilatos sigue siendo actual: "¿Qué es la verdad?" (Jn 18,38).

Lo que el evangelio nos recuerda es que el hombre está llamado a decidirse frente al mensaje de la salvación, distinguiéndolo de las múltiples ofertas falaces que prometen mucho más de lo que están dispuestas a cumplir.

Si la persona reconoce su situación de tiniebla y de muerte y se abre así al mensaje de la luz y de la

vida, esta opción no es el fruto de su propia capacidad de discernimiento ni de su religiosidad. Aun cuando, al tomar la decisión por la fe, el creyente sigue estando en el mundo, su decisión es igualmente necesaria e instransferible.

● *"Señor, dame de esa agua para que no tenga más sed"* (Jn 4,15).

La samaritana reconoce su sed paulatinamente. En forma inmediata tiene sed de agua para beber. En lo poco que se dice de su historia (Jn 4,18) –"Haz tenido cinco maridos y el que ahora tienes no es tu marido"– se vislumbra otra dimensión de su sed. Es una mujer sedienta de vida. El encuentro con Jesús significa para ella descubrir en él no sólo a quien le ha dicho todo lo que ha hecho, sino también al Mesías, al que da el agua viva capaz de saciar la sed para siempre.

La vida, la verdad, la luz, el pan y el agua... Todo esto se podría considerar como un catálogo que contiene lo que el hombre anhela. Si se invierten los términos –la muerte, la mentira, la tiniebla, el hambre y la sed– se percibe con mayor claridad aun el carácter fuertemente existencial del anuncio cristológico del cuarto evangelio.

El progreso de la medicina ha aumentado las expectativas de vida, pero esto no siempre significa vivir en plenitud, como tampoco la abundancia de pan garantiza la vida. Donde no hay esperanza ni auténtica alegría, la vida tiene mucho de "no vivido".

El mensaje del evangelio invita al hombre a reconocer la propia verdad ante Dios y ante sí mismo, participando así de los dones salvíficos. Considerada en sí misma, la propia verdad también podría ser insoportable. Pero Jesús revela la verdad del amor de Dios que es más grande de lo que el hombre puede imaginar (cf 1 Jn 3,20). En esa verdad el hombre puede encontrar su propia verdad.

Los símbolos salvíficos que sirven de predicados cristológicos (cf I 6 c), hacen referencia a la existencia humana considerada como anhelo y proyecto. Esos símbolos, al ser encarnados por Jesús, son la respuesta a lo que el hombre busca en lo más profundo de su ser. Este fue y sigue siendo el mejor argumento para demostrar la autenticidad del mensaje evangélico.

Bibliografía

BLANK J., *El Evangelio según San Juan* (4 vols.), Ed. Herder, **Barcelona 1980–1983.**

BOUYER L., *El cuarto evangelio,* Ed. Estela, Barcelona 1967.

BROWN R. E., *El Evangelio según San Juan* (2 vols.), Ed. Cristiandad, Madrid 1980.

BROWN R. E., *La comunidad del discípulo amado,* Ed. Sígueme, Salamanca 1983.

DODD C. H., *La interpretación del cuarto evangelio,* Ed. Cristiandad, Madrid 1978.

LEÓN-DUFOUR, X. , *Lectura del Evangelio de Juan* (3 vols.), Ed. Sígueme, Salamanca 1990–1995.

MATEOS J. - BARRETO J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético,* Ed. Cristiandad, **Madrid 1970.**

NAVEILÁN C., *Luz y vida. El Evangelio de San Juan,* Ed. Paulinas, Buenos Aires 1967.

SCHNACKENBURG R., *El Evangelio según San Juan* (4 vols.), Ed. Herder, Barcelona 1980–1986.

TUÑI J. - ALEGRE O., *Escritos joánicos y Cartas católicas,* Ed. Verbo Divino, Navarra 1995.

WENGST K., *Interpretación del evangelio de Juan,* Ed. Sígueme, Salamanca 1987.

WIKENHAUSER A., *El Evangelio según San Juan,* Ed Herder, Barcelona 1972.

Índice

Las enseñanzas

Este libro se terminó de imprimir en el mes de junio de 2000, en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, Buenos Aires, Argentina.